

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav hospodářských a sociálních dějin

Diplomová práce

Bc. Jan Karel Černý

**Sekularizace pražského dělnictva, Smíchov a jeho blízké okolí
v druhé polovině 19. století (1844-1900)**

The Secularization of the Prague Working Class,
Smichow and Its Vicinity in the Second Half of the 19th Century (1844-1900)

Praha 2020

Vedoucí práce: prof. PhDr. Jiří Štaif, CSc.

Na tomto místě bych chtěl vřele poděkovat svému vedoucímu práce prof. PhDr. Jiřímu Štaifovi, CSc. za jeho bystré rady a postřehy ohledně sekularizace a dělnictva. Nezměrné poděkování patří mým rodičům, kteří za mnou po celou dobu mého studia pevně stáli a neúnavně mě podporovali. Bez jejich láskyplnné a neutuchající trpělivosti by tato práce nikdy nemohla vzniknout. Mnohočetná poděkování také náleží Kátě Slavíkové a Jěnovi Matějkovi, kteří po své práci opravovali a připomínkovali mé dílo. Závěrem bych chtěl srdečně poděkovat Rut Junové, která se stala mým „štrajchpudlíkem vánočních dní“. Bedlivě pročetla značnou část práce o vánočních prázdninách, navrhla řadu úprav a narovнала mnoho kostrbatých vyjádření.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 9. ledna 2021

Jan Karel Černý

Klíčová slova (česky)

Sekularizace, Dělnictvo, Praha, Smíchov, Katolická církev, Odkatolictění, Duchovní transformace

Klíčová slova (anglicky):

Secularization, Working Class, Prague, Smichow, The Catholic Church, Decatholization, Spiritual transformation

Abstrakt (česky)

Práce se věnuje sekularizaci pražského, zvláště pak smíchovského dělnictva v druhé polovině 19. století. Dělnictvo bývá obvykle považováno za nejvíce sekularizovanou společenskou vrstvu a cílem této práce je tuto tezi lokálně prověřit a ohledat, proč právě v této vrstvě probíhal proces sekularizace natolik silným způsobem. Dělnictvo je pojato jako sociální vrstva, v níž se proces uskutečňuje a zároveň jej toto stratum aktivně vykonává. Proces sekularizace je pak rozložen do tří kategorií; náboženství – spiritualita – církev a je konceptualizován jako odkatolizace a zároveň jako duchovní transformace. V průběhu ní tradiční náboženství (katolicismus), jeho instituce (církev) a religiozita ztrácí na své socio-kulturní síle a jsou nahrazovány moderními ideologiemi, státními (byrokratickými a racionálními) strukturami a implicitní spiritualitou, tedy „nenáboženskou vírou“. V procesu sekularizace je akcentována především role urbanizace, industrializace, socialismu, církve a jejího sociálního učení. V práci jsou kombinovány teoretické přístupy ze sociologie náboženství (posvátný baldachýn) a religionistiky (dimenze posvátného) a jsou aplikovány na primární a sekundární dělnickou literaturu.

Abstract (in English)

A thesis deals with the secularization of a Prague, especially Smichow working class in the second half of the 19th century. The working class is usually considered the most secular stratum and the aim of the thesis is to verify the proposition locally and to examine why the process of secularization occurred in the working class so powerfully. The working class is drafted as a social stratum in which the process acts as well as the stratum actively practices it. The process of secularization is then divided into three categories; religion – spirituality – church and the process is conceptualized as “de-catholization” as well as the spiritual transformation. In the process of the transformation, traditional religion (Catholicism), its institutions (church) and religiosity lose their socio-cultural power and are replaced by modern ideologies, state (bureaucratic and rational) structures and implicit spirituality, resp., “un-religious faith”. In the process of secularization, there is particularly stressed the role of urbanization, industrialization, socialism, church and its social teaching. In the thesis, there are combined theoretical approaches of the sociology of religion (the sacred canopy) and religious studies (dimensions of the Sacred) and are applied to the secondary and primary working literature.

Obsah

ÚVOD	8
1 OD ZDÁNĹIVĚ SEKULÁRNÍ EVROPY K NEJSEKULARIZOVANĚJŠÍ SPOLEČENSKÉ VRSTVĚ	8
1.1 Vymezení tematického pole	9
1.2 Struktura práce	12
1.3 Literatura	14
1.4 Prameny	18
TEORETICKO-METODOLOGICKÁ ČÁST	25
2 SEKULARIZACE JAKO PROCES A TEORIE	25
2.1 Kritika teorie sekularizace	29
3 SEKULARIZACE JAKO ODKATOLIČTĚNÍ A TRANSFORMACE.....	32
3.1 Náboženství	33
3.2 Dimenze posvátného	34
3.3 Posvátný baldachýn a jeho rozpad	37
3.4 Teorie racionální náboženské volby.....	44
3.5 Spiritualita.....	46
3.6 Církev	52
4 DĚLNICTVO	56
4.1 Historizace a hierarchizace průmyslového dělnictva	59
„PRAKTICKÁ“ ČÁST	64
5 STATISTIKY ZE SČÍTÁNÍ LIDU R. 1921	64
5.1 Výstupy z katolické církve před rokem 1918	65
5.2 Praha	66
5.3 První republika	69
5.4 Praha – výstupy optikou čtvrtí	73
5.5 Praha – konfese optikou povolání	76
5.6 Smíchov a Košíře	79
5.7 Shrnutí	80
6 Z VENKOVA DO PRAHY.....	81
6.1 Venkov a jeho zbožnost	81
6.2 Revize ideálních vztahů na venkově	88
6.3 Z venkova do industrializujících se částí Prahy	89
6.4 Pražská urbanizace ve vztahu k dělnictvu	91
6.5 Dynamika změn	93
6.6 Industrializace – za továrními vraty	97
6.7 Shrnutí	101
7 PŘÍPADOVÁ STUDIE: SMÍCHOV.....	102
7.1 Největším pražským předměstím	103
7.2 Industriální rozvoj – vznik továren	105
7.3 Sociální hnutí na Smíchově – Živa, Oul, Smíchovská beseda	111
7.4 Církevní stavby aneb zaostávání církve.....	114
7.5. Shrnutí	121
7.6 Košíře	122
7.7 Kostely a kapličky	124

7.8	Záře	126
7.9	Shrnutí	127
8	CÍRKEV A SOCIÁLNÍ OTÁZKA	127
8.1	Lamennais – bouřlivé počátky křesťanského socialismu	128
8.2	Jednota katolických tovaryšů	129
8.3	Od biskupa Kettelera k Josefu Scheicherovi	131
8.4	Rerum Novarum	134
8.5	Dovětek: od Škrdleho Vlasti ke stranictví	137
I.	EXKURS: GENDER – DĚLNÍČKY A ŠTRAJCHPUDLÍCI	139
I.A	Ekonomicky pojaté teorie	141
I.B	Marxismem ovlivněné teorie	143
I.C	Psychosociální a biologické teorie	145
I.D	Děti – štrajchpudlíci	146
I.E	Továrna	147
I.F	Škola	150
I.G	Kostel	153
I.H	Shrnutí	154
9	DĚLNICKÉ HNUTÍ VE VZTAHU K NÁBOŽENSTVÍ	155
9.1	Kampelík – lidumilný křesťan, ale neupřímný katolík	156
9.2	Vznik Oulu	160
9.3	Opozice v Oulu	162
9.4	Počátky dělnického tisku	163
9.5	Ke vzniku Československé sociální demokracie v Rakousku	167
9.6	Věznění jakožto utvrzení v sociálně demokratickém antiklerikalismus	171
9.7	Drobný exkurs: Taafeho zákonodárství – zkrocení divokého kapitalismu konzervativními silami	173
9.8	Dovětek: převážení sociální demokracie	175
10	RANÉ SOCIALISTICKÉ HNUTÍ JAKO NÁBOŽENSKÝ FENOMÉN	175
10.1	Socialismus v plenkách	176
10.2	Ráj na zemi a chiliastický zápal	178
10.3	Prorocká role	179
10.4	Lineární čas	180
10.5	Drobný exkurs: socialistický metanarativ a křesťanský narativ	181
10.6	Dimenze posvátného – doktrinální a filosofické koncepce	183
10.7	Rituální dimenze – fenomén čtenářství	184
10.8	Rituální dimenze II – První máj 1890	185
10.9	Mýtická a narativní dimenze – mesianismus a mučednictví	187
10.10	Zkušenostní a emoční dimenze – zkušenost davu	190
10.11	Etická a právní dimenze – důstojnost	191
10.12	Posvátné společenství – dělnické spolky	193
10.13	Drobný exkurs: Hospoda jakožto protiváha kostela	194
10.14	Materiální dimenze – oblečení	197
10.15	Materiální dimenze II – písně	197
ZÁVĚR	202
11	PŘÍČINY SILNÉ SEKULARIZACE DĚLNICTVA	202
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	207
SEZNAM ZKRATEK	219

Úvod

1 Od zdánlivě sekulární Evropy k nejsekularizovanější společenské vrstvě

Evropa je považována za nejvíce sekularizovaný kontinent a Česká republika společně s Estonskem a východním Německem patří podle sociologických průzkumů za její nejvíce „odnáboženštělé výspy“, tedy země či území, kde se k tradičnímu náboženství – křesťanství v různých institucionálních formách (katolicismus, luteránství, kalvinismus) – hlásí velmi nízké procento populace. Z evropského pohledu se sekularizace neboli ztráta vlivu tradičního náboženství (křesťanství, judaismus, buddhismus) jeví jako přirozený proces, který automaticky provází modernizaci – přechod od tradiční k moderní společnosti. Podíváme-li se však na Evropu z globální perspektivy, zjistíme, že se jedná o „výjimečný případ“,¹ poněvadž na ostatních kontinentech nebyl proces modernizace svázán se sekularizací; ba naopak v některých částech světa (Írán, Turecko) můžeme dokonce pozorovat v posledním půl století vzrůstající vliv náboženství, které se silně prolíná s politikou, justicí a dotýká se každodenního života obyvatel.²

Nedávné sociologické průzkumy zaměřené na víru a přesvědčení sice ukázaly, že ve většině evropských zemích se snížil počet členů v církvi, avšak zároveň odhalily, že v mnoha státech je velmi vlivné tzv. neviditelné náboženství - víra v devocionálie, horoskopy, výklad karet, homeopatie, lidové léčitelství a myšlenky hnutí New Age, náboženského směru, v němž se mísí prvky východních náboženství (buddhismus, hinduismus) se západním esoterismem a jinými duchovními tradicemi (indiánské kultury).³ Z průzkumů a jejich interpretací vyplývá, že v zemích a oblastech, kde došlo k výraznému oslabení institučního náboženství (křesťanství),

¹ Na evropskou výjimečnost upozornila britská socioložka náboženství Grace Davie. Pojem Evropa však Davie redukuje jen na její západní část (ostatní země „starého kontinentu“ ve výzkumu neakcentuje). DAVIE, Grace. *Výjimečný případ Evropa: podoba víry v dnešním světě*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2009.

² Na různé typy modernit upozornil Shmuel N. Eisenstadt, který vypracoval koncepci „multiple modernities.“ Eisenstadt prosazoval tezi, že neexistuje jen jedna varianta modernity či modernizace. Naopak poukazyval, že ve světě se rozvinuly (mnoho)četné modernity, které nevychází z evropského modelu. Svými výzkumy Eisenstadt tedy upozornil, že westernizace a modernita není totéž, což řada badatelů, byť jen implicitně, předpokládala. Přehledně EISENSTADT, Shmuel N. Multiple Modernities. In: *Daedalus*. Cambridge: American Academy of Arts and Sciences (The Mit Press), zima 2000, roč. 129, č.1, s. 1-29.

³ Přehledně o průzkumech HAMPLOVÁ, Dana a ŘEHÁKOVÁ, Blanka. *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí: výsledky Mezinárodního programu sociálního výzkumu ISSP 2008 - Náboženství*. 1. vyd. Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2009.

jsou obvykle velice silné formy neviditelného náboženství. Z této perspektivy se pak Evropa jeví nikoli jako ateistická, ale jen jako de-christianizovaná či odcírkevněná.⁴

Je velkou – a dodnes ne zcela uspokojivě zodpovězenou – otázkou proč v Evropě proběhl tak mohutně proces sekularizace, když v jiných částech světa se prozatím neuskutečnil (nutno dodat, že v USA v současnosti probíhá silný odliv věřících z církví). V této práci si však nebudeme klást tak vysoké cíle a pokoušet se vysvětlit vysokou a „zdánlivou“ sekularitu Evropy oproti jiným kontinentům, ale skrze perspektivu sekularizace se zaměříme na jednu společenskou vrstvu, která bývá obecně považována za nejvíce „odnáboženštělou“, na dělnictvo a budeme se věnovat jeho vztahu k náboženství. Konkrétně se budeme v práci zabývat sekularizací pražského, zvláště pak smíchovského dělnictva a budeme sledovat jeho vztah ke katolicismu v druhé polovině 19. století (1844-1900). Dělnictvo bude pojato jako společenská vrstva, v níž sekularizace probíhá (dělnictvo je materií, v níž děj probíhá) a zároveň jako vrstva, jež svým jednáním sekularizaci uskutečňuje (aktivně ji tvoří).

1.1 Vymezení tematického pole

Jak již bylo v úvodu anticipováno, dělnictvo bývá obvykle pokládáno za nejvíce sekularizovanou vrstvu společnosti. Někteří akademici dokonce hovořili o tom, že „náboženství se zastavilo před bránou továrny“⁵ a dělnictvo považovali za jednoho z hlavních nositelů sekularizace ve společnosti;⁶ přičemž nutno dodat, že spíše než odpor, se podle akademiků projevovala v této vrstvě výrazná lhostejnost k náboženství, symbolizovaná nechozením do kostela.⁷ Od 80. let 20. století docházelo vlivem kulturního obratu k přehodnocování vztahu dělnictva a náboženství. Revize probíhaly mohutně v britském prostředí a britské průzkumy ukázaly, že mnohdy odklon britského dělnictva od křesťanství nebyl tak výrazný, jak bylo doposud prezentováno a mezi dělnictvem se hojně vyskytovaly

⁴ O sekularizaci jakožto odcírkevnění a nikoli ateismu často píše a hovoří katolický kněz, filosof a laureát Templetonovy ceny Tomáš Halík. Např. HALÍK, Tomáš. Globalizace a náboženství. In: DLOUHÁ, Jana, ed., DLOUHÝ, Jiří, ed. a MEZŘICKÝ, Václav, ed. *Globalizace a globální problémy: sborník textů k celouniverzitnímu kurzu "Globalizace a globální problémy" 2005-2007*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Centrum pro otázky životního prostředí, 2006, s. 294.

⁵ BERGER, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. [1st ed.]. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967, s. 109. Do češtiny přeloženo BERGER, Peter L. *Posvátný baldachýn: základy sociologické teorie náboženství*. Překlad Ivo Lukáš a Roman Vido. První vydání. Brno: Barrister & Principal, 2018.

⁶ NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2010, s. 42; BERGER, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. [1st ed.]. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967, s. 92.

⁷ Neúčastí na oficiálních církevních událostech. V Británii bývá nízká návštěvnost bohoslužeb dokumentována cenzy, sčítáním lidí v kostele v roce 1851 a lokálními cenzy v roce 1881.

religiózní praktiky, které se prolínaly s lidovou zbožností.⁸ Na britských ostrovech došlo k přehodnocení situace a nad otázkou, jaký byl význam a role náboženství v životě dělníků, nepanuje žádná shoda (podle výzkumů se zdá, že panovaly v regionech velké rozdíly a je složité vynést obecný nadlokální soud).⁹

V České republice vyšlo doposud velmi málo prací, které se věnují sekularizaci dělnictva či vztahu dělnictva ke katolicismu pro 19. století a první polovinu 20. století. Studie se věnují převážně Moravě, Slezsku,¹⁰ případně pohraničním oblastem v severních Čechách, avšak žádná z prací se prozatím nedotkla hlavního města České republiky. Z tohoto důvodu byla pro tuto diplomovou práci zvolena Praha, především pak její průmyslové předměstí Smíchov.

Samotný pojem Praha je však velice problematický. Po celé 19. století tvořily Prahu jen jeho historické části – Staré Město, Nové Město, Hradčany, Malá Strana, k nimž byl v polovině 19. století připojen Josefov (1850). V 80. letech se pak součástí Prahy stal ještě Vyšehrad (1883), Holešovice-Bubny (1884) a s novým stoletím přibyla Libeň (1901). Tzv. „Velká Praha“ (Praha I. – XIX.) vznikla až v roce 1922 sloučením 37 sousedních obcí.¹¹ Okrajové části velké Prahy však měly i tehdy silně venkovský ráz a mnohde převažoval zemědělský styl života. Pro naši práci tedy pojem Praha vymezujeme na území historického středu a k němu přilehlých předměstí (měst, městysů) a obcí – Dejvice (dříve nazývány Dehnice), Holešovice-Bubny, Bubeneč, Karlín, Libeň, (Královské) Vinohrady (z nichž se vydělil Žižkov v roce 1875), Smíchov, Podskalí, Vyšehrad a Nusle. Velký počet dělnictva, mnohdy zemědělského, se také nacházel ve Střešovicích (Velkých i Malých) v Břevnově (Velkém, Malém, Tejnec) a v Košířích.¹² Z výčtu je patrné, že se rozhodně nejedná o homogenní prostředí – historické centrum, rychle rostoucí předměstí či okrajové vesnické oblasti. Rovněž je třeba zvážit, že

⁸ Religiozita, která se mísí s lidovou zbožností se věnuje WILLIAMS, S. C. *Religious belief and popular culture in Southwark, c.1880-1939*. New York, Oxford University Press, 1999.

⁹ O neshodách mezi badateli píše již v roce 1984. MCLEOD, Hugh. *Religion and the Working Class in Nineteenth-Century Britain*. London, Macmillan, 1984; Vědecký diskurs propojující dělnickou vrstvu, urbanizaci, industrializaci s odporem vůči náboženství (irreligion) nastavili v Británii v 50. letech 20. století E. R. Wickham a K. S. Inglis. Jejich výsledky byly nekriticky přijímány ještě v 70. letech. Bádání vycházela z toho, že nízká návštěvnost kostelů dělníky znamená jejich odcizení od náboženství. WILLIAMS, S. C. *Religious belief and popular culture in Southwark, c.1880-1939*. New York, Oxford University Press, 1999, s. 1-5.

¹⁰ Ostravskému dělnictvu a koloniím se věnuje intenzivně Martin Jemelka. Ve svých pracích se zabývá i otázkou náboženství a bezvěrectví. JEMELKA, Martin. *Religious Life in an Industrial Town. The Example of Ostrava, 1850–1950*. In: *The Hungarian Historical Review: Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae – New Series*. 2014, roč. 3, č. 4, s. 875–904. K literatuře více v podkapitole 1.3.

¹¹ BĚLINA, Pavel et al. *Dějiny Prahy. II., Od sloučení pražských měst v roce 1784 do současnosti*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 1998, s. 117, 285-300.

¹² Při vymezování území jsem vycházel z textů a map, které zobrazovaly rozmístění dělnické populace v Praze, v ŠTASTNÁ, Jarmila, ed., ROBEK, Antonín, ed. a MORAVCOVÁ, Mirjam, ed. *Stará dělnická Praha: život a kultura pražských dělníků 1848-1939*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1981, s. 10-30.

mnohé čtvrti prošly výraznou proměnou a z dříve dělnických oblastí se staly městské čtvrti s činžovními domy (Královské Vinohrady, část Smíchova). Navzdory různému prostoru, v němž se dělníci pohybovali, bydleli většinou v nejhudších oblastech dané části, docházeli do továrny či do dílny, kde nabývali podobných zkušeností, žili podobným životním stylem (neboli sdíleli stejné kulturní a ekonomické prostředí).

Nejvíce materiálu bude vázáno ke Smíchovu, který během 19. století zaznamenal obrovskou proměnu, při níž se z malé víscky obklopené vinicemi stal „stokomínový“ či „český Manchester“, největší pražské předměstí prorostlé továrními komíny. Na Smíchově pracovalo několik předáků sociálně demokratického hnutí Josef Rezler (1855-1925), Josef Boleslav Pecka (1849-1897), Josef Bernášek (1846-1912) a také zde bydlel spisovatel a podporovatel sociálního hnutí Jakub Arbes (1840-1914), který vytvořil řadu děl, v nichž se věnoval dělnickému prostředí. Nejen díky těmto osobnostem zapustilo na Smíchově své kořeny sociální hnutí – vznikla pobočka Oulu,¹³ Dělnická beseda na Smíchově (1869) a čtenářské jednoty napojené na sociálně demokratické kruhy. V posledku by nemělo být opomenuto, že již v roce 1844 zde započala první velká stávka, při níž dav dělníků ničil tovární stroje a muselo zasahovat vojsko. Na blízkém Střeleckém ostrově na Vltavě, který byl spojený se Smíchovem mostem (jeho původní oblastí Újezdem),¹⁴ se pak konaly stěžejní události pro sociální hnutí – vznik Oulu (1867) či první dělnický Máj (1890). Mezi Smíchovem a Prahou panoval čilý ruch a docházelo k ekonomickým socio-kulturním transferům. Dělníci, kteří na Smíchově pracovali, bydleli často v Košířích, které jsou v práci rovněž představeny (bohužel se ke Košířům nedochovalo příliš materiálu, což se přímo odráží i v této práci).

Konec práce je stanoven přibližně přelomovým rokem 1900, neboť během 50 let nastalo mnoho změn¹⁵ – postupně docházelo k větší mechanizaci továren a k proměně struktury průmyslu, při níž byl v druhé polovině 19. století dokončen mohutný úpadek textilnictví, jehož dělníci dříve tvořili početnou část smíchovského dělnictva. Ke konci století pak začaly být prováděny asanace či menší přestavby, které výrazně změnily architektonickou a sociální tvář historické Prahy (ponejvíce Josefova a Podskalí) i samotného Smíchova. Vedle toho s počátkem nového století začala Československá sociální demokracie výrazně nabývat na

¹³ Bohužel k pobočce Oulu se nedochovaly žádné prameny a není zřejmé, v jakém roce vznikla. Pravděpodobně mezi lety 1868-1870.

¹⁴ Střelecký ostrov spojoval mezi lety 1841-1898 řetězový most oficiálně nazývaný „Most Františka I.“ Na konci 19. století byl most zbourán pro svou nevyhovující nosnost a postaven byl na jeho místě nový.

¹⁵ Zmíněny jsou jen změny, které jsou považovány za nejpodstatnější pro naši práci. Rok 1900 je zajímavý i z perspektivy náboženských konverzí a výstupů z katolické církve. „Výrazná náboženská vlna se zvedla v Praze (včetně aglomerace) v roce 1900, ale vrací se po roce 1903 do normálu, aby pak znovu vyskočila v průběhu první světové války.“ PAVLÍČEK, Tomáš. *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848-1914)*. Vydání první. Praha: Academia, 2017, s. 423.

politické síle, která se pak projevila v prvních rovných volbách (1907), v nichž dostala z českých politických stran nejvíce hlasů. S volebními výsledky začala ještě více prosazovat svůj antiklerikální program, jehož prozkoumání by si zasloužilo více pozornosti.¹⁶

1.2 Struktura práce

Vzhledem k tomu, že zvolené téma je poměrně komplikované, zaměříme se nyní na strukturu práce. Práce je rozdělena na dvě části, z nichž první je teoreticko-metodologického rázu a druhá praktického. V první části se budeme nejprve věnovat tematicce sekularizace, v níž bude termín ohledán i více specifikován. Následně se zaměříme na slabá místa sekularizační teorie a uchopíme sekularizaci jako odkatoličtění (odcírkevnění) a duchovní transformaci, při níž tradiční náboženství (katolicismus), jeho instituce (církve) a religiozita ztrácí na své socio-kulturní síle a jsou nahrazovány moderními ideologiemi, státními (byrokratickými a racionálními) strukturami a implicitní spiritualitou, tedy „nenáboženskou vírou“. V dalších kapitolách se budeme pohybovat v naznačeném trianglu; náboženství – spiritualita – církve a problematicky se vztáhneme ještě k pojmu dělnictvo. Pro práci je stěžejní teorie posvátného baldachýnu, skrze niž se pokusíme vysvětlit odklon dělnictva od katolicismu.

Jednoduše představeno – baldachýn je tvořen náboženstvím (katolicismem) a chrání společnost před chaosem. Baldachýn formovaný katolicismem se však v 19. století ocitl pod silným náporům modernizačních procesů a nejvíce těmito procesy (industrializací, urbanizací) byla poznamenána dělnická vrstva. Baldachýn dělnictva tak zaznamenal široké trhliny, načež jeho funkce byla značně omezena. V momentě, kdy je baldachýn výrazně oslaben či dokonce rozbit, nastává stav anomie (bezzákonní), při níž neplatí žádné zákony ani pravidla. Anomie neudílí smysl lidskému jednání a vládne (existenciální) chaos. Ve stavu anomie však společnost či jen její určitá vrstva (případně skupina) není schopna dlouhodobě přebývat a hledá si nový baldachýn, jenž by ji mohl opět chránit. Novým baldachýnem pro nemalou část dělnictva se postupně stával právě socialismus.

Teorie baldachýnu je obohacena o teorii racionální volby náboženství, jež osvětluje nekreativní počínání katolické církve a její neschopnost aktivně reagovat na proměnu světa. Dále je teorie baldachýnu ještě doplněna o koncepci dimenze posvátného, která pomáhá

¹⁶ Antiklerikalismu Československé sociální demokracie se věnoval MALÍŘ, Jiří. Anti-Clericalism of Social Democracy and the Secularization of the Working Class in the Czech Lands. In: FASORA, Lukáš, ed., HANUŠ, Jiří, ed. a MALÍŘ, Jiří, ed. *Secularization and the Working Class: the Czech Lands and Central Europe in the Nineteenth Century*. Eugene: Pickwick, ©2011, s. 83-115.

fenomén náboženství strukturovat a je možné ji aplikovat i na sekulární fenomény (socialismus).

Spiritualita, druhý bod trianglu, je v práci pojata jako antropologická konstanta a religiozita je z této perspektivy vnímána jako jedna z jejích podmnožin a forem, která je modelována církví a tradičním náboženstvím (katolicismem). Z této definice (i badatelských výzkumů) vyplývá, že spiritualita jako taková nezaniká, ale transformuje se v dějinách v jiné podoby. V našem případě dochází k tomu, že religiozita, prolínaná lidovou zbožností a pověrami, klesá a je nahrazována neinstitucionální spiritualitou.

Na církev, třetí bod, je pak nahlíženo jako na mocenskou instituci, která prosazuje své zájmy (i nenáboženské) a dělá si nárok na formování náboženství a lidské spirituality. V práci je pak akcentováno především sociální učení církve, které neodpovídalo novým podmínkám. Aby teoreticko-metodologická část nebyla zcela odstřižena od materie (zeleného stromu života), je historizována a prolínána občasnými příklady z dělnického prostředí.

Druhá část (5-10 kap.) práce bude zaměřena na aplikaci teorie a bude se více zabírat historickým materiálem. Nejdříve však uděláme „velký skok vpřed“, časově až za hranu našeho tématu a skočíme do statistik ze sčítání lidu z roku 1921. Pozornost bude upřena na výstupy z katolické církve a) v pražských čtvrtích, b) mezi pražským dělnictvem jakožto socio-profesní skupinou. Statistiky byly do práce umístěny z toho důvodu, aby bylo možné ohledat, do jaké míry můžeme pražské dělnictvo považovat za nejsekulárnější vrstvu a zda je vůbec možné hledat výraznější náběhy k sekularizaci pražského dělnictva v 19. století. Tento krok nemá na proces sekularizace tlačit (urychlovat ho a tvrdit že dělnictvo bylo nejsekulárnější vrstvou už v 19. století) ani upozadit vliv vzniku první republiky, první světové války, antiklerikální kampaně sociální demokracie před Velkou válkou na výstupy z církve. Avšak, na základě mohutnosti výstupů, je možné se domnívat, že nemalý vliv na oficiální odejití dělníků z katolické církve (za první republiky) měly dlouhodobé procesy započaté v 19. století (dělníci museli být na opuštění řad církve předpřipraveni a mentální připravenost na tento akt byla v horizontu generací). Nadto výstupy z církve za první republiky dávají tématu hmatatelnější obraz, zvláště když zohledníme ve statistikách i jiné vrstvy a profese.

Šestá kapitola se bude věnovat venkovu, z něhož řada dělníků do Prahy přicházela a modernizačním procesům (urbanizaci, industrializace) ve vztahu k vymezenému trianglu. Tato část je obecnější povahy, poněvadž je nadmíru složité pramenně dokázat, odkud dělníci přicházeli, jaká byla v kraji mentalita (religiozita), jaké konkrétní dopady měla urbanizace a industrializace v dané čtvrti na baldachýn a religiozitu dělnictva. Více specifikována bude

industrializace s urbanizací v další kapitole, v níž se zaměříme na předměstí Smíchova a Košíř. V této části bude reflektován dynamický rozvoj obou částí a reakce církve.

V osmé kapitole se téma bude zabývat sociálním učením katolické církve, jímž se církev mohla přiblížit dělníkům. Pozornost bude soustředěna na zahraniční impulzy, které měly v Čechách ohlas a také na Jednotu katolických tovaryšů. Poslední dvě části se budou orientovat na sociální (dělnické) hnutí a jeho vývoj. Sledován bude vztah vůdců dělnického hnutí k náboženství a radikalizace myšlenek. V konečné části bude nazíráno na sociálně demokratické hnutí jako na náboženský fenomén a pokusíme se ukázat, zda mohlo funkčně nahrazovat náboženství.

Vyjma těchto částí bude učiněn jeden exkurs. V něm bude akcentována tematika genderu – „dělniček“ a dětí, které byly neoddělitelnou součástí dělnického prostředí a měly výrazný podíl na profilování vztahu dělnictva k náboženství.

1.3 Literatura

Prozatím v České kotlině nevzniklo příliš prací, které by se přímo věnovaly sekularizaci dělnictva. Jedním z pokusů je sborník převážně českých autorů vydaný v angličtině *„Secularization and the working class: the Czech lands and Central Europe in the nineteenth century,“*¹⁷ který vznikl pod vedením autorů publikujících při CDK¹⁸ Lukáše Fasory, Jiřího Hanuše a Jiřího Malíře. Sborník je rozdělen do tří oddílů: 1) metodologie a zahraniční inspirace, 2) politika, politické strany a jejich vztah k dělnické a náboženské otázce, 3) případové studie. Sborník je dobrým průkopnickým pokusem a poskytuje jednotlivé vhledy do složitého tématu. Nicméně jednotlivé příspěvky na sebe ani v rámci jednotlivých oddílů nenavazují a sborník představuje individuální pohledy a invence.

První ucelenou monografií, která se systematicky zabývá dělnictvem a jeho vztahem k náboženství, je nedávno uveřejněná kniha (2020) *„Víra a nevíra ve stínu továrních komínů“*¹⁹ od autorského dua Martin Jemelka-Jakub Štofáník. Autoři se v publikaci věnují náboženskému životu dělnictva za první republiky (1918-38) a svůj výzkum zaměřují na čtyři průmyslová města – Ostravu, Kladno, Zlín a Jablonec. Oba historici se vymezují vůči zažité tezi, že

¹⁷ FASORA, Lukáš, ed., HANUŠ, Jiří, ed. a MALÍŘ, Jiří, ed. *Secularization and the Working Class: the Czech Lands and Central Europe in the Nineteenth Century*. Eugene: Pickwick, ©2011.

¹⁸ Centrum pro studium demokracie a kultury.

¹⁹ JEMELKA, Martin a ŠTOFÁNÍK, Jakub. *Víra a nevíra ve stínu továrních komínů: náboženský život průmyslového dělnictva v českých zemích (1918-1938)*. Vydání první. Praha: Academia, 2020.

dělnictvo patří mezi hlavní nositele sekularizace a snaží se ukázat pluralitu a diverzitu meziválečných náboženských kultur, na jejichž tvorbě se dělnictvo zásadně podílelo. Tvůrci knihy upozorňují, že dělnictvo se výrazně podílelo na přestupovém hnutí, protože není vhodné ho chápat jen jako pasivního příjemce změn. Z tohoto důvodu průmyslové dělnictvo považují „za hlavního nositele náboženské změny se silným zájmem o nové náboženské kultury a alternativní či substituční religiozitu.“²⁰ Dělnictvo je pak uchopeno jako heterogenní vrstva, v níž hraje roli spousta aspektů – národnost, gender, generační zařazení, typ průmyslu, jiné hodnotové preference... Díky odmítání tradičních sekularizačních konstrukcí a zaměřením se také na marginální náboženská, spirituální a atheistická uskupení se autorům daří zobrazit rozmanitost náboženského života průmyslových dělníků.

Další prací je historicko-sociologický článek „*Sekularizace, její kritika a aplikace na případ dělnického hnutí v českých zemích*“²¹ od Jiřího Horáka, který aplikuje teorii sekularizace na dělnictvo. Autor se ve své práci snaží dokázat, že sekularizace není jen nezamýšleným důsledkem modernizace, ale byla záměrně prosazována. V první části zabývá teoretickými konstrukcemi a zdůrazňuje tezi, kterou hájí belgický sociolog Karel Dobbelaere či francouzský historik René Rémond: „*Sekularizace není mechanickým evolučním procesem, ale jedná se o proces závisející na jedincích a skupinách, kteří buď proces vytlačení náboženství z ostatních sociálních sfér, jako je školství, kultura, politika, aktivně podporují, nebo mu aktivně brání. Sekularizace proto nepředstavuje evolučně nezvratný proces, ale právě naopak – závisí na proměnlivém kulturním kontextu.*“²² Poté autor představuje Česko jako jeden z nejsekularizovanějších států, kde mají církve procentuálně nejméně členů. V poslední části sleduje dělnické hnutí Jednotu katolických tovaryšů, spolek Oul, sociální demokracii a vykresluje, jak sociální hnutí bylo čím dál tím více antiklerikální. Horák tezi o záměrné sekularizaci rozpracovává v knize „*Dechristianizace českých zemí: sekularizace jako záměr*“²³, kde kapitolu o dělnickém hnutí více propracovává skrze další primární a sekundární prameny.

Přestože počet děl, která pojednávají o sekularizaci dělnictva, je velice nízký, objevilo se v posledních deseti letech v české historiografii velké množství prací, které se zabývají

²⁰ JEMELKA, Martin a ŠTOFANÍK, Jakub. *Víra a nevíra ve stínu továrních komínů: náboženský život průmyslového dělnictva v českých zemích (1918-1938)*. Vydání první. Praha: Academia, 2020, s. 25.

²¹ HORÁK, Jiří. Sekularizace, její kritika a aplikace na případ dělnického hnutí v českých zemích. In: *Historická sociologie*, Praha: FHS UK, 2013, roč. 5, č. 2, s. 75-95.

²² HORÁK, Jiří. Sekularizace, její kritika a aplikace na případ dělnického hnutí v českých zemích. In: *Historická sociologie*, 2013, roč. 5, č.2, Praha: FHS UK, 2013, 2, s. 84.

²³ HORÁK, Jiří. *Dechristianizace českých zemí: sekularizace jako záměr*. 1. vydání. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2015.

sekularizací a církevními dějinami. Práce bývají často velice dobře metodologicky podložené a teoretické konstrukce čerpají převážně z německé a anglosaské provenience. Tematicke sekularizace a sociologii náboženství se věnují David Václavík a Zdeněk R. Nešpor, kteří na přelomu let 2009-2010 ohledávali kořeny české nevíry – Václavík v knize „*Náboženství a moderní česká společnost*“²⁴ a Nešpor v „*Příliš slábi ve víře*“.²⁵ Oba autoři upozorňují na mýtus českého ateismu, který není odmítáním transcendence, ale jen negativním vymezováním vůči institučním formám náboženství. Oba také tvrdí, že český antiklerikalismus není způsoben komunistickým režimem, ale dlouhodobými procesy, které začaly mít výrazný vliv v české společnosti po roce 1848. Václavík ve své knize představuje širokou paletu přístupů k náboženství a ve svém výkladu klade důraz na hloubku a intenzitu modernizačních procesů, jimiž česká společnost procházela. Pro naši práci jsou pak podstatné dva body jeho bádání. Za první, Václavík nastiňuje, že v místech, kde probíhala industrializace s masovým přesunem obyvatel, se vyskytlo po vzniku první republiky velké množství lidí, kteří se přihlásili k „bez vyznání“. Za druhé, v závěru knihy se Václavík přiklání k výkladu amerických sociologů (Stark, Finke) a tvrdí, že právě monopol katolické církve se výrazně podílel na úpadku religiozity Čechů, neboť „*náboženská uniformita české společnosti neumožnila řešit svízelnou situaci rychlé modernizace hledáním alternativ v jiných náboženských skupinách a proudech, ale vedla k postupné formalizaci náboženské příslušnosti, která nakonec přerostla ve lhostejnost a nedůvěru.*“²⁶

Hojně se sekularizací a katolickou církví zabývají brněnští historici, z jejichž prací bude použit zejména „*Český antiklerikalismus*“,²⁷ kde autoři nahlíží na antiklerikalismus z pohledu kulturních válek a na jednotlivých lokálních studiích (skrze diskursivní analýzu novin) ukazují sílu či slabost antiklerikálních myšlenek.

Dalším výrazným autorem, který se zabývá katolicismem, politickým katolicismem a křesťanským socialismem je Pavel Marek. Stěžejní pro nás je jeho kniha „*Křesťanští sociálové*“,²⁸ v níž Marek nejprve ukazuje širší kontext křesťanského sociálního myšlení (zahraniční vlivy), poté se zaměřuje na Čechy a Moravu a na závěr zpracovává medailonky postav, které se výrazně angažovaly rámci křesťanského socialismu. V knize se Marek zaobírá i křesťanskou charitativní péčí, jež bývá v historiografii opomíjena. Křesťanská charita

²⁴ VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2010.

²⁵ NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2010.

²⁶ VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2010, s. 214.

²⁷ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*. Vydání první. Praha: Argo, 2015.

²⁸ MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové: příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894-1938*. 1. vyd. V Olomouci: Univerzita Palackého, 2011.

vykonala nesmírné množství dobročinné práce a zachránila spousty lidských životů. V posledních letech také vznikla řada publikací, které se věnují katolickým kněžím, jejich socio-profesní identitě.²⁹

Ze zahraničních publikací byly čerpány inspirace především od dvou již zmiňovaných autorů Hugh Mcleoda, S. Williams a také od Calluma Browna a jeho knihy „*The Death of Christian Britain*“.³⁰ V knize se Brown zaměřuje především na metodistické, evangelikální či nonkonformistické církve a demonstruje, že náhlá sekularizace od 60 let 20. století, měla dlouhé kořeny ve stoletím předchozím. Jednou z hlavních Brownových tezí je, že v Británii docházelo nejdříve k sekularizaci mužů (během 19. století) a teprve od 60. let 20. století k sekularizaci žen. V souvislosti s touto tezí Brown upozorňuje, že od konce 18. století dochází k feminizaci religiozity. Při tomto procesu se zbožnost začíná pojít s ženskými vlastnostmi, jež byly ženě genderově přisouzeny (laskavost, mírnost, poddajnost) a zbožnost je rozvíjena v těchto intencích. V rámci feminizace také dochází ke stažení religiozity z veřejného prostoru, neboť ženám byla vymezena sféra domácí.³¹

K velkému rozvoji tematiky dělnictva a dělnickém hnutí došlo s nástupem komunistické diktatury. Výzkumy během let 1948-1989 byly silně ideologicky zatíženy, přičemž právě výsledky bádání o dělnictvu bývají považovány za nejvíce zkreslené. Přesto nelze vzniklé práce šmahem odsoudit. Během diktatury se začala výrazně profilovat etnografie dělnictva a etnografové s dalšími humanitně zaměřenými badateli nasbírali a zpracovali velké množství materiálů. Etnografové prováděli pečlivý terénní průzkum a vedli rozhovory se starými dělníky, kteří ještě pamatovali Rakousko-Uhersko. Bohužel Prahou se výzkum začal systematicky zabývat až v 70. letech a teprve na prahu 80 let 20. století byla vydána normalizační publikace „*Stará dělnická Praha*“.³² Kniha se vedle tradičních folklórních témat hmotné kultury (oděv, bydlení, strava) zabývá strukturou rodinných a příbuzenských vztahů, sociálními organizacemi

²⁹ PAVLÍČEK, Tomáš. *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848-1914)*. Vydání první. Praha: Academia, 2017; FASORA, Lukáš a kol. *Kněžské identity v českých zemích (1820-1938)*. Vydání první. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2017.

³⁰ BROWN, Callum G. *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000*. [2nd ed.]. London: Routledge, 2009.

³¹ Velice dobře se feminizace religiozity odráží v morálních zrcadlech. „*Ano ženy to jsou, kteréž za našich dnů mocně působí k zachování a rozšíření víry. Ženy to jsou, kteréž první vychováním, sobě výhradně svěřeným, v rodinách křesťanství udržují a v něm spolu zárodek všelikých cností a pramen nesčíslného blaha; ženy to jsou, jež dny milosrdenství a navrácení-se k Bohu připravují a svými modlitbami a obětmi snad i urychlují; ženy konečně to jsou, jež nábožnost katolickou vzbuzují a rozšiřují a zemi tisícími skutky a ústavy křesťanské lásky naplňují*“. BOONE, Jean Baptiste. *Křesťanská žena*. V Praze: J. Svoboda, 1866, s. 5.

³² ŠTASTNÁ, Jarmila, ed., ROBEK, Antonín, ed. a MORAVCOVÁ, Mirjam, ed. *Stará dělnická Praha: život a kultura pražských dělníků 1848-1939*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1981.

dělnictva či kulturní proměnou dělnické třídy.³³ Otázka náboženství je v knize záměrně vynechána a zmiňují-li se křesťanské svátky, pak jsou redukovány na hmotnou kulturu (co se konzumuje na Vánoce, co si mohou děti vykoledovat), případně jsou zdůrazňovány nenáboženské motivy slavení (na pout' se chodí kvůli setkání s příbuznými). Publikace automaticky předpokládá postupné odnáboženštění dělnické třídy, aniž by bylo toto téma (odklon od náboženství) více specifikováno. Implicitně však z textu vyplývá, že je sekularizace způsobena obecnou materializací (která se projevuje ve všech třídách; ustupují tradiční a posvátné zvyky před konzumem, respektive zvyky jsou redukovány jen na uspokojení potřeb) a postupným sebe-uvědomováním dělnické třídy (tím, jak vzniká třída pro sebe), která si vytváří vlastní kulturu. V dělnické kultuře sehraává stěžejní roli prvek lidovosti, jež je rozvíjena právě spodními vrstvami a dělníky (buržoazie chodí jen do kostela a nepodílí se na rozvoji další kultury). Lidovost je pak prostá náboženských prvků (vyjma zlehčujících) a důraz je v ní kladen na kolektivní slavení.

Po pádu komunistické diktatury byl výzkum dělnictva na delší čas zastaven, avšak v nedávných letech se opět řada historiků jala této vrstvě věnovat. Za podstatnou publikaci k dělnictvu je považována „*Lidé a periferie*“,³⁴ v níž se Stanislav Holubec věnuje pražskému dělnictvu za první republiky. Holubec shrnuje metodologicko-teoretické problémy a ukazuje pestrý život dělnictva. Ve vztahu dělnictva ke katolicismu Holubec tvrdí, že katolická církev měla na pražské dělnické prostředí minimální vliv.

1.4 Prameny

Pro tematiku sekularizace je velice složité vybrat primární prameny. Tato situace byla ještě zhoršená (či zjednodušená) tím, že byl zamítnut přístup k nezpracovanému fondu Smíchovské farnosti (absence je nahrazena dobovou literaturou, zároveň je dosti pravděpodobné, že fond by neposkytl příliš mnoho informací a zpracování materiálu by se muselo udělat formou sond). Rovněž se nepodařilo vyjednat přístup do nezpracované Kleplovky sbírky uložené v Národním technickém muzeu. Nicméně Kleplovka sbírka byla prozkoumána

³³ Přehledně o etnografii dělnictva WOITSCH, Jiří. Kam zmizela etnografie dělnictva?. Jiří Woitsch. In: *X. sjezd českých historiků: Ostrava, 14.-16.9.2011. Svazek II.* / Ostrava; Praha; Brno: Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě: Centrum pro hospodářské a sociální dějiny Filozofické fakulty Ostravské univerzity v Ostravě ve spolupráci se Sdružením historiků České republiky (Historický klub 1872) a s Historickým ústavem AV ČR Praha a Brno: Sdružení historiků České republiky (Historický klub 1872): Historický ústav AV ČR Praha a Brno (2013), s. 111-128.

³⁴ HOLUBEC, Stanislav. *Lidé periferie: sociální postavení a každodennost pražského dělnictva v meziválečné době*. 1. vyd. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2009.

spisovatelem Adolfem Branaldem a vybrané útržky rozhovorů s dělníky byly vydány ve dvou svazcích „*Hrdinové všedních dnů*“.³⁵ Při vyhledávání pramenů bylo zjištěno, že z dělnických spolkových materiálů se toho příliš nedochovalo a řada antiklerikálních časopisů je nenávratně ztracena. Více informací o dělnických spolcích by bylo možné dohledat skrze policejní zprávy, jimiž se zaobírali již někteří marxističtí historici.³⁶ K tematice sekularizaci by také mohly poskytnout materiály ze soudního přelíčení, v nichž byl někdo obviněn z přečinů vůči náboženství. Nicméně tento typ pramene nebyl prozkoumán z toho důvodu, že by se špatně komplementoval s již zpracovanými typy pramenů.³⁷

Práce je v rovině primárních pramenů postavena především na pamětech průkopníků socialistického hnutí a na vydaných dobových publikacích. Paměti je možné rozdělit na memoáry s historiografickým potenciálem (Jiroušek, Bernášek), v nichž autor zapojuje velké množství dobového materiálu (noviny) a na memoáry osobní (Rezler, Hais, Holek, Halas), v nichž aktér vzpomíná především na události, jichž byl svědkem. Na polovině cesty se pak nachází dílo Ladislava Zápotockého „*K srdci lidu*“.³⁸ Většina autorů byla zapojena do sociálně demokratického hnutí – s výjimkou Františka Haise, jehož písně byly v dělnickém prostředí s oblibou zpívány a Tomáše Josefa Jirouška, který od sociálních demokratů odešel a podílel se na vzniku křesťanského socialismu.

Paměti (memoáry) patří do souboru pramenů osobní povahy (zápisky, deníky, diáře...) neboli ego-dokumentů. Paměti poskytují osobní názory na prožívané události a mohou historikům odhalovat motivy jednání či atmosféru doby. Nicméně ego-dokumenty jako všechny jiné prameny je třeba číst silně kriticky (když si badatel pročítá kritiku osobních pramenů a oral history, může někdy až nabýt dojmu, zda má smysl prameny a tuto badatelskou techniku vůbec užívat).³⁹

Memoáry mohou obsahovat spoustu nezáměrných omylů, kdy paměť aktéra selhává. Psychologické průzkumy ukazují, jak vysoce je lidská paměť poddajná, neustále se

³⁵ BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění. I. díl, Život*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1953; BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění. II. díl, Dílo*. Vyd. 1. Praha: Československý spisovatel, 1954.

³⁶ VRBOVÁ, Pavla. Ke vzniku a charakteru tak zvaných dělnických besed v šedesátých letech 19. století v Praze. In: *Československý časopis historický*. Praha: Historický ústav ČSAV, roč. 5, č. 1, (1957), s. 108-136.

³⁷ Soudním pramenům se věnoval ŘEPA, Milan, „Rušení náboženství“ na Jižní Moravě; sekularizace ve světle protokolů Krajského trestního soudu v Brně z let 1859-1914. In: FASORA, Lukáš, ed., HANUŠ, Jiří, ed. a MALÍŘ, Jiří, ed. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*. Vyd. 1. Brno: Matice moravská pro Výzkumné středisko pro dějiny střední Evropy: prameny, země, kultura, 2009.

³⁸ ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1954.

³⁹ BERNSTEIN, D. M., NOURKOVA, V., LOFTUS, E. F. From Individual Memories to Oral History. In: COLUMBUS A. M. (Ed.). *Advances in psychology research: Nova Science Publishers*, New York, 2008, díl. 54, s. 157-181.

rekonstruuje vzhledem k současnosti, je pod vlivem dobových diskursů, stereotypů, klišé či kulturně sociálního prostředí. Memoáry jsou také záměrně upravovány (auto-korekce) a je nutné vzít v potaz, že téměř každý aktér má tendence své chování heroizovat, omlouvat, některé události zamlčovat a někdy své vzpomínky záměrně falšovat. Nejinak je tomu i v dělnických pamětech.

Potíže pamětí výše uvedených dělnických autorů spočívají především ve třech bodech. Většina aktérů začala psát své paměti dlouho po odehrání událostí. Autoři vzpomínají s velkým odstupem a jejich rozpomínání je silně ovlivněno novějšími okolnostmi. Socialističtí průkopníci podle svých slov chtěli především zachytit vzpomínky na dobu, kdy vznikalo sociálně demokratické hnutí. Svými pamětmi chtěli ukázat – jaké svízele muselo sociálně demokratické hnutí ve svých počátcích překonávat, jaký byl již učiněn pokrok díky sociální demokracii a jak tehdy vypadal život dělníkům. „*Ježto jsem prošel kromě trpké školy životní i tou nejtrpčí školou socialismu, chci, aby naši soudruzi věděli, že nebývalo vždy tak, jak je dnes, a přál bych si, aby z prostých mých slov vycítili i ti, kteří stojí opodál zápasů sociálních, že by ničivý vliv kapitalistů doléhal na ně mnohem hůře, kdyby mu nebyly dělnictvem samým kladeny meze.*“⁴⁰

Druhým problematickým bodem pamětí je, že vzpomínky v drtivé většině pochází od sociálních demokratů, kteří sdíleli diametrálně odlišné představy od „běžných“ dělníků a jejich náhled na dělníky byl ovlivněn socialistickými názory. Za třetí, dělničtí autoři byli narozdíl od dělníků gramotní a byli schopni si osvojit alespoň v minimální míře socialistické myšlenky.

Hlavní pramen této práce tvoří paměti „*Ze života průkopníků sociální demokracie*“ od Josefa Rezlera (1855-1925), který podle svých slov pracoval ve smíchovských továrnách od 12 let. Josef Rezler dával dohromady své paměti s dlouhodobým odstupem a první stránky byly zaplněny písmem teprve před první světovou válkou na přání spisovatele Ivana Olbrachta. V psaní se pokračovalo během války a jeho paměti byly vydány až s rokem 1920. Bohužel pero v ruce nedržel sám autor, ale podle jeho vyprávění memoár sepsala jeho dcera novinářka Barbora Rezlerová-Švarcová.⁴¹ „*Pokusila jsem se, aniž bych setřela smysl otcova vyprávění, podat je formou spíše beletristickou.*“⁴² Paměti jsou tak jejich společnou konstrukcí.

⁴⁰ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 14.

⁴¹ UHROVÁ, Eva. Česká novinářka Barbora Rezlerová-Švarcová. Neznámá postava v zrcadle známých událostí v 1. polovině 20. století. In: KÁRNÍK, Zdeněk, ed. et al. *Bolševismus, komunismus a radikální socialismus v Československu* / Praha: Ústav pro soudobé dějiny Sv. 5, (2005), s. 66-77.

⁴² REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 13.

Josef Rezler pracoval převážně jako tkalcovský dělník, avšak vlivem fluktuace, propouštění a jeho zapojení do sociální demokracie prostrádal řadu dalších dělnických profesí. Z hlediska intelektuálního ho můžeme zařadit k úzké vzdělanecké vrstvě dělníků, která již uměla číst a někteří z nich dokázali své názory i písemně formulovat. Na jedné straně byl tedy Rezler vzdělanější než drtivá většina jeho souputníků, na druhé straně nedosahoval intelektuální vyspělosti Ladislava Zápotockého a Josefa Boleslava Pecky, kteří dokonce překládali socialistické spisy z němčiny. Jinak řečeno, Rezler sice patřil mezi aktivní průkopníky sociálně demokratického hnutí, avšak měl z pamětníků nejbližší k továrním dělníkům.

Historiograficky uchopené paměti „*K srdci lidu*“ sepsal Ladislav Zápotocký (1852-1916), otec komunistického prezidenta Antonína Zápotockého a jeden z otců-zakladatelů sociální demokracie, který v jejích počátcích náležel mezi její největší intelektuály. Ve svých pamětech uvádí, že byl vychován otčímem, vyučil se krejčím a hned od počátku angažoval v sociálním hnutí – již ve svých 17 letech vstoupil do potravinového spolku Oul. Posléze se angažoval i jako novinář a své články převážně publikoval v „*Dělnických listech*“ a „*Budoucnosti*“. V jeho pamětech, proslovech i novinových článcích se nachází minimum náboženstvím inspirovaných frází či termínů, z čehož lze usuzovat, že Zápotocký byl velmi málo spirituálně laděný (nábožensky amuzikální). Jako drtivá většina socialistů se vyjadřuje o církvi jen negativně (často užívá termín „kněžour“), avšak ani ve spojení se socialismem neužívá náboženských termínů. Tím je v nápadném protikladu vůči svému souputníku Josefu Boleslavu Peckovi. Ten se považoval rovněž za atheistu, leč v jeho básních můžeme najít obrovské množství biblických termínů, jimiž kritizoval tehdejší stav a posvěcoval socialismus.

Dalším podstatným pramenem jsou „*Vzpomínky pražského písničkáře*“⁴³ Františka Haise (1818-1899). František Hais byl nejznámějším pražským pouličním písničkářem-flašinetářem. Nicméně k této profesi se dostal kvůli svému poranění ruky, pro nějž nebyl schopen nadále vykonávat nádenickou a dělnickou práci. Hais sice nikdy ve velké továrně nepracoval, jen ve větších dílnách, leč ve svém životě se musel popasovat s podobnými potížemi, jaké popisují tovární dělníci. Jeho paměti obsahují neuvěřitelné množství zbožných frází a ukazují,⁴⁴ že Hais byl velice silně spjat s církevním prostředím. Chodil zpívat do kostela, vedl poutě, kde byl hlavním zpěvákem a díky zpěvu se mu dostávalo v církevním prostředí uznání, finanční podpory (dostával zapláceno za zpěv) a také mu mnozí pro jeho popularitu, zpěv a zbožnost pomáhali, když se ocitl v nouzi. Haisovy paměti poskytují velice dobrý vhled

⁴³ HAIŠ, František a RYŠAVÁ, Eva, ed. *Vzpomínky pražského písničkáře: 1818-1897*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1985.

⁴⁴ Minimálně Hais se takto ve svých pamětech vykreslil.

do každodennosti života nižších vrstev, neboť zmiňuje dobové zvyky a konvence (líbání rukou, časté stěhování, pití piva ve městě, lidovou zbožnost). Okrajově ještě bude v této práci zmiňováno dílo Josefa Bernáška (1846-1912) „*Obrázky z prvních dob dělnického hnutí*“.⁴⁵

Pražské memoáry z dělnického prostředí jsou ještě doplněny o „mimopražské“ paměti Václava Holka (1864-1936) a brněnského Františka Halase (1880-1960), otce básníka téhož jména. Václav Holec byl synem železničního dělníka. Své dětství prožil na Rakovnicku a Plzeňsku (v pamětech jsou zmiňovány obce Želeč, Přílepy, Kralovice, Kaznějov) a poté odešel pracovat do severních Čech (Ústecka) a do Saska. Holkovy „*Paměti*“⁴⁶ jsou pro tuto práci důležité tím, že zobrazují život dělníků na venkově (jejich neetablovanost ve vesnické společnosti a odstup od kostela, nikoli však od lidové zbožnosti). Tito dělníci často odcházeli za prací do měst a výrazně se podíleli na procesu sekularizace. Paměti Halase,⁴⁷ textilního dělníka z Kemky,⁴⁸ jsou užity z několika důvodů. Jednak dokreslují situaci dělnictva (podmínky práce v textilkách byly podobné), jednak po sobě dělnictvo zanechalo „kolibří“ množství pramenů, protože každý pramen se zde počítá k dobru. Navíc Brno z hlediska náboženských poměrů bylo spíše podobno českým než moravským městům (bylo sekulárnější oproti jiným moravským městům) a jako Smíchov bylo pro svůj rozvinutý průmysl zvané Manchesterem.⁴⁹

Jedinému Tomáši Josefu Jirouškovi (1858-1940) se podařilo sepsat objemné historiografické dílo (byť protkané vlastními vzpomínkami). Jeho práce „*Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České*“⁵⁰ byla vydána ve třech svazcích a představuje jedinečný pramen k tomuto tématu. Jirouškovo dílo je vzácné především tím, že autor uvádí své zkušenosti a informace, které nabyl z osobních rozhovorů se socialisty či načerpal z dobového tisku, jenž se mnohdy nedochoval. Jiroušek se začal pohybovat v sociálně demokratickém hnutí kolem roku 1875 a v následných letech se dokonce stal místopředsedou Dělnické jednoty. Chodil řečnit do dělnických společností a byl aktivní i jako novinář. První jeho článek vyšel v „*Nové době*“ (1880). Posléze navázal kontakt se Zápotockého Budoucností a na počátku 80. let odešel spolupracovat

⁴⁵ BERNÁŠEK, Josef. *Obrázky z prvních dob dělnického hnutí*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1957.

⁴⁶ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011.

⁴⁷ HALAS, František a KAPLICKÝ, Václav, ed. *Kemka: vzpomínky bývalého textilního dělníka*. Praha: Práce, 1950.

⁴⁸ V Kemce se vyráběla česaná příze a její oficiální název zněl Brünnner Kammgarnspinnerei.

⁴⁹ Více k této tezi VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, s. 89-90.

⁵⁰ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl I, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast', 1900; JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny české od roku 1840-1903. Díl II, Od roku 1885 do roku 1903*. V Praze: Vlast', [1903]; JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny české od roku 1840-1903. III, Od roku 1895 do roku 1905*. V Praze: Vlast', 1905.

na vydávání „*Dělnických listů*“.⁵¹ Jiroušek však patřil k umírněným sociálním demokratům a při slučovacím sjezdu s radikály v Brně 1885 ze strany vystoupil. Již před výstupem byl v kontaktu s rajhradským benediktinem Janem Placidem Mathonem (1841-1886), propagátorem křesťanského socialismu, na jehož doporučení četl „*Duchovenstvo a sociální otázka*“ od Josefa Scheichera (vydána byla díky Mathonovi).⁵² Po vystoupení ze sociální demokracie se začal Jiroušek výrazně podílet na utváření křesťanského socialismu. Jiroušek bývá sociálními demokraty hodnocen jako zrádce, avšak zdá se, že byl spíše upřímným hledačem, který se snažil zlepšit podmínky dělnictva a skloubit sociální hnutí s křesťanstvím (katolictvím) a národovectvím. V tomto ohledu se jeví jeho paměti jako zcela jedinečným pramenem, neboť sám participoval při vzniku sociální demokracie, ale z názorových důvodů ji opustil. Jiroušek tedy chyby a omyly sociální demokracie i jeho prostředí nezakrývá, ba naopak.⁵³

V práci je nepatrně využita i krásná literatura. Nejhojněji je citován sociální román⁵⁴ „*Z Malého světa*“⁵⁵ od Gustava Pflegera-Moravského (1833-1875)⁵⁶ a sociální díla Jakuba Arbesa. Pfleger bývá považován za zakladatele sociálního románu v Čechách, přičemž vznik jeho románu byl podnícen návštěvou Pržibramových továren na Smíchově.⁵⁷ Pflegerova motivace byla vedena především soucitem k nízkým vrstvám, neboť nepatřil mezi znalce sociálních učení. Ve vztahu ke zbožnosti rozvíjí spisovatel dva motivy. Kultivovaná strohá

⁵¹ Více o Jirouškově životě MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové: příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894-1938*. 1. vyd. V Olomouci: Univerzita Palackého, 2011, s. 234-238.

⁵² JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny české od roku 1840-1903. Díl II, Od roku 1885 do roku 1903*. V Praze: Vlast, [1903], s. 17-21.

⁵³ MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové: příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894-1938*. 1. vyd. V Olomouci: Univerzita Palackého, 2011, s. 234-37.

⁵⁴ Sociální román se začal v Evropě rozvíjet během 1. poloviny 19. století a zaměřoval se na nejnižší postavené spodní vrstvy obyvatel a zobrazoval jejich strádání. Sociálně citliví autoři upírali svou pozornost na to, jak nejhudší vrstvy žijí, v jakých podmínkách a kde pracují, jak chápou své postavení ve společnosti, jak se vyrovnávají s chudobou. Autoři sociálních románů rozdělují společnost na vrstvy (třídy) a snaží se ukázat nespravedlivost společenského řádu. Často mají ambice i tento řád změnit. MOCNÁ, Dagmar a Josef PETERKA. *Encyklopedie literárních žánrů*. Praha: Paseka, 2004, s. 630-37.

⁵⁵ PFLEGER MORAVSKÝ, Gustav. *Z malého světa: román*. V Praze: Ústřední Legio-nakladatelství, 1927-1928. 3 sv. (201, 222, 213 s.). Spisy / Gustav Pfleger-Moravský.

⁵⁶ Dnes je Pfleger Moravský již zapomenutým autorem, avšak ve své době patřil k velice známým spisovatelům. Jeho byvší spolužák Ferdinand Schulz dokonce napsal: „*Když roku 1852 rozloučili se s námi Čelakovský a Kolár, zalkala veškerá vlast pod tíží té ztráty; však věčné umlknutí Hádkovo a Pflegrovo jest pro nás bolesti větší.*“ SCHULZ, Ferdinand: Gustav Pfleger Moravský. In: *Osvěta: listy pro rozhled v umění, vědě a politice*. Vlček, Václav, ed. Praha: Václav Vlček, 1875, roč. 5, č. 2, s. 878.

⁵⁷ „*Je tomu již mnoho let, co jsem ve společnosti svého přítele, Rudolfa Volfa, za účelem instruktivním navštívil několik závodů fabrických, mezi nimiž zvláště Příbramovu velikolepou fabriku na kartouny na Smíchově. Prošli jsme tenkrát s největší pozorností prostranné pracovny a tázali se na to a na ono, rozmlouvajíce s pracovníky. Slyšeli jsme nemálo stesků na život, ježto vedou ubozí dělníci fabriční [...] Nedalo mi to, já použil každé příležitosti, abych se poněkud blíže seznámil s předmětem – proběhl jsem nejednu dílnu, smluvil jsem se s nejedním dělníkem, konal jsem pokud možná studie.*“ PFLEGER MORAVSKÝ, Gustav. *Z malého světa: román*. V Praze: Ústřední Legio-nakladatelství, 1927, sv. 1, str. „Připomenutí“ (nestránkováno).

zbožnost reprezentovaná oddaností Bohu je v knize hodnocena pozitivně. Pobožnůstkářství (neustálé volání k Bohu a šermování zbožnými frázemi, pověrečnost) přesně naopak.

Jakub Arbes (1840-1914) díky svému románu *Štrajchpudlíci*⁵⁸ a sociálně laděným povídkám bývá hodnocen jako pokračovatel sociálního románu.⁵⁹ Arbes pocházel přímo ze Smíchova, tudíž prostředí dělnictva důvěrně znal a k dělníkům měl vřelý vztah. Na rozdíl od Pfliegera, který byl ve smýšlení národní konzervativec, patřil Arbes mezi radikály a antiklerikály. Krom toho Arbes psal svá díla až v pozdějších letech a na svou dobu byl poměrně dobře seznámen se socialistickými myšlenkami.

⁵⁸ ARBES, Jakub. *Štrajchpudlíci: román*. Praha: Melantrich, 1951.

⁵⁹ Sociální povídky jsou především ve sbírkách ARBES, Jakub et al. *Rváč a jiné povídky*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1977; ARBES, Jakub a SLABÝ, Zdeněk Karel, ed. *Výbor z díla*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1950.

Teoreticko-metodologická část

2 Sekularizace jako proces a teorie

Sekularizace (z latinského slova *saeculum* překládaného jako doba, čas, století, případně „duch doby“)⁶⁰ je poměrně obšírný termín, který obecně vyjadřuje „zesvětštění“ či „odnáboženštění“ - vzdálení se od posvátna či od náboženského jádra. Termín se původně užíval pro převod majetku z církve na vrchnost nebo pro přechod kněží z církevního řádu do světského duchovního stavu. Dnes se termín nejčastěji užívá ve smyslu – odkouzlení světa, odluky státu od církve, privatizace náboženství či náboženské víry, desakralizace politické moci, poklesu vlivu náboženství (v politice, společnosti či kultuře), ústupu náboženské víry i praxe, ztráty plauzibility a srozumitelnosti náboženských symbolů či odcírkevnění. Jak je z uvedeného výčtu patrné, termín je poněkud nejednoznačný, avšak ze souhrnu je možné vypožorovat ještě jeden obecný aspekt sekularizace. Tímto společným prvkem je negace, neboť termín zračí odklon od původní náboženské pozice, ale neodhaluje stav nový, který je pak obvykle vyjadřován negací původního stavu (bez konfese, ateismus, nevíra, v angličtině se pracuje s pojmy *a-religion*, *irreligion* či *post-religion*).⁶¹

Aby se s širokým termínem mohlo lépe analyticky pracovat, pokouší se řada badatelů (v českém prostředí např. Miloš Havelka)⁶² termín více specifikovat. Americký sociolog španělského původu José Casanova zastává tvrzení, že sekularizaci tvoří ve skutečnosti tři na sobě nezávislé procesy, které v Evropě probíhaly současně. První proces Casanova nazývá: 1) vydělení a emancipace světské sféry z kontroly náboženských institucí i norem; zjednodušeně řečeno jedná se o odluku státu od církve 2) ústup náboženského přesvědčení a náboženské praxe 3) privatizace náboženství, respektive jeho ústup z veřejné sféry. První proces se odehrává na rovině instituční mezi státními a církevními orgány, přičemž v zemích, kde křesťanství se stalo stáním náboženstvím,⁶³ nakonec vždy nastalo oddělení státu od církve.⁶⁴ Druhý proces se váže ke společnosti a popisuje pokles religiozity (víry i praxe). Třetí

⁶⁰ PETRUSEK, Miloslav, MAŘÍKOVÁ, Hana a VODÁKOVÁ, Alena. *Velký sociologický slovník*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 1996, (heslo sekularizace) s. 977.

⁶¹ Více k anglickým termínům LOIS, Lee. *Recognizing the non-religious: reimagining the secular*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2015, s. 2-48.

⁶² Havelka rozlišuje mezi sekularizací a odkouzlováním. Více o dělení sekularizace HAVELKA, Miloš. Sekularizace, odkouzlení světa a „pluralizace náboženskosti“. In: *Sociologický časopis = Czech sociological review*. Praha: Sociologický ústav AV ČR, roč. 49, č. 2, 2013. s. 225-226.

⁶³ Jak je patrné, náboženství Casanova ztotožňuje s křesťanstvím, judaismem, hinduismem, tedy velkými tradičními náboženskými systémy.

⁶⁴ Přehledně toto rozdělení Casanova prezentuje v CASANOVA, José: Naděje a úskalí veřejného náboženství in: Hanuš, Jiří – Vybíral, Jan (eds.): *Evropa a její duchovní tvář: eseje-komentáře-diskuze*, Brno, Centrum pro studium

proces reflektuje individualizaci víry, kdy religiozita ztrácí veřejný či společenský charakter a stává se záležitostí jedince. Budeme-li v práci užívat slova sekularizace, budeme se vztahovat především k druhému procesu, avšak je nezbytné mít na paměti, že je úzce provázán se zbylými dvěma.

Otázkou je, co sekularizaci jako deskriptivní označení procesu, resp. koncept, způsobuje.⁶⁵ Tím se zabývají sekularizační teorie, které se snaží proces objasnit. Sekularizační teorie je pevně spjata se sociologií, jež se od svých počátků věnovala tematice náboženství. Podle Niklase Luhmanna je sekularizace pro sociologii dokonce tématem, jímž „*spolumíní samu sebe*.“⁶⁶ Jelikož sociologie usiluje o to být vědou (která je postavena na pozitivismu), vychází z metodologického ateismu, pročez (sebe)popis náboženství může stavět jen na náboženské neangažovanosti.

Všichni zakladatelé sociologie (Comte, Marx, Durkheim, Weber) se výrazně zabývali rolí náboženství ve společnosti a odklon od náboženství považovali jako jednu z charakteristických proměn společnosti. Auguste Comte zastával tezi, že náboženské myšlení je produktem nedokonalého poznání přírodních a sociálních zákonů, kterým je z toho důvodu připisován náboženský charakter. V tomto smyslu se s Comtem shodoval i Ludwig Feuerbach a Karl Marx, který na Feuerbachovy myšlenky navazoval. Marx pojímal náboženství jako opium lidstva, které tlumí bídu utiskovaných, čímž umožňuje vykořisťování. Tím se podle něj náboženství podílí na vytváření falešného vědomí, které zamezuje revoluci (svržení vládnoucí třídy) a následnému nastolení rovnostářské společnosti. Comte i Marx nazírali náboženství převážně negativně a spatřovali v něm především brzditelku pokroku. Naopak Emile Durkheim vnímal náboženství více z pozitivní stránky a domníval se, že se náboženství vytváří „*tmel*“, který drží společnost pohromadě. Sekularizace je pak z jeho perspektivy způsobena rozvojem dělby práce. Společnost rozvíjí dělbu práce, čímž mizí vzájemné pevné pouto postavené na podobnosti. Poslední z raných sociologů Max Weber sice přímo nepojednával o poklesu role náboženství, avšak psal o odkouzlení světa, při němž dochází k racionalizaci (účelové) a ze světa mizí magické síly. Podle Webera tak dochází především k vnitřní sekularizaci, při níž mizí nadpřirozené síly a církve se musí tomuto trendu přizpůsobit.

demokracie a kultury (CDK), s. 83-103. Casanova ve svém článku píše, že k prvnímu procesu (emancipace státních struktur) dochází ve všech moderních zemích. Nicméně, jak je patrné na příkladu arabských států, toto rozdělení nemusí nutně nastat. Casanova pravděpodobně měl na mysli především křesťanské země.

⁶⁵ Mezi sekularizací, sekularizační teorií, sekularizační tezí a sekularizačním paradigmatickým rozlišuje VIDO, Roman. Náboženství a modernita v současné sociologii náboženství. In: *Sociální studia*, Brno: Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií, 2008, roč. 11, č. 3-4, s. 27-28.

⁶⁶ LUHMANN, Niklas. *Náboženství společnosti*. Překlad Tomáš Chudý. První české vydání. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2015, s. 237.

Přestože všichni čtyři sociologové postulovali zánik starého náboženství, domnívali se Comte s Durkheimem, že společnost, nemá-li být je souborem atomizovaných jedinců, náboženství potřebuje. Durkheim předpokládal, že vznikne nová forma náboženství, která nahradí staré. Comte se rozhodl nové náboženství přímo vytvořit a promýšlel náboženství humanity (pozitivistické náboženství), které mělo mít i své svátky, rituály či hymny. Max Weber oproti nim nepředpokládal, že by mělo vzniknout nové náboženství, avšak již ve své době upozorňoval, že komunismus plní mnohé náboženské funkce a je náboženstvím „*sui generis*“.⁶⁷

Na Durkheimovy úvahy o diferencované společnosti a Weberovi teze o racionalitě navázali v 60. letech 20. století sociologové Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Bryan Wilson a Anthony Wallace. Tito sociologové pevně sepjali sekularizaci s modernizací a důsledně pracovali sekularizační teorii. Díky těmto sociologům bývá sekularizace představována jako „*jako přirozený důsledek industrializace, urbanizace, rozpadu malých komunit a vzniku národního státu, diferenciací společenských institucí a rozvoje moderní vědy, neboť tyto procesy podkopávají základy, na nichž náboženské instituce a představy stály.*“⁶⁸ Bryan Wilson spatřoval sekularizaci v racionalizaci. Z jeho perspektivy věda a racionální smýšlení nahrazují náboženství a magii, neboť jich již není třeba pro uskutečnění cílů. Peter L. Berger kladl důraz na industrializaci, poněvadž právě průmyslové a urbanizované oblasti vykazovaly podle něj výrazné sekulární tendence. Podle Thomase Luckmanna sekularizaci zapříčiňuje institucionalizace, neboť náboženství (křesťanství, židovství) se úzce specializovalo, a tím se vytrácelo z ostatních oblastí. Každý z poválečných sociologů hledal příčiny v jiných modernizačních procesech, avšak všichni společně předpokládali, že náboženství bude v budoucnu hrát čím dál tím menší roli, až ho nebude třeba vůbec zkoumat. Anthony Wallace dokonce prohlašoval, že „*evoluční budoucností náboženství je jeho vyhynutí.*“ Ačkoli přiznával, že možná bude třeba sedm set let, než se dokončí proces.⁶⁹ Sekularizace byla obecně poválečnými sociology pojímána jako dlouhodobý, graduální a relativně konstantní trend náboženského odmítání, který koresponduje s podobně vzestupnými tendencemi, jako je ekonomický růst, urbanizace či vzdělání.⁷⁰

⁶⁷ WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 245.

⁶⁸ HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013, s. 11.

⁶⁹ „*The evolutionary future of religion is extinction.*” Although he admitted that it might require “several hundred years” to complete the process, he claimed that it already was well under way in the advanced nations.” WALLACE, Andrew F. C. *Religion: An anthropological view*. New York: Random House. 1966, s. 264-364. cit. dle. STARK, Rodney. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press, ©2000, s. 58.

⁷⁰ STARK, Rodney. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press, ©2000, s. 59.

Až na několik málo výjimek (Parsons)⁷¹ většina sociologů nekriticky přijímala teorii sekularizace a jejich tvrzení byla podporována i průzkumy provedenými po Druhé světové válce, které se zaměřovaly na klasické měření religiozity – návštěvnost kostelů, víru v tradiční představu křesťanského Boha... (tyto průzkumy byly provedeny v roce 1946 i v Československu).⁷² Jak je patrné, sekularizační teorie⁷³ nebyla jen pouhou teorií, ale sehrávala v poválečném západním světě roli sekularizačního paradigmatu, k němuž se klonila většina akademiků, veřejnosti, a dokonce ji přijaly i samotné církve.

Přestože pováleční sociologové rozvinuli a propagovali sekularizační teorii, je možné v některých jejich pracích najít první stopy pro revize. První, kdo výrazně vystoupil proti bezproblémové aplikaci sekularizační teorie, byl již v druhé třetině 60. letů německý sociolog Thomas Luckmann. Luckmann kriticky hodnotil stav tehdejšího bádání, které se zaměřovalo pouze na církevní zbožnost a zcela opomíjelo mimocírkevní, alternativní formy religiozity (spirituality). Jeho hlas byl „marně volajícím na poušti“ až do sklonku 70. let, kdy se zcela nečekaně vynořila vlna celosvětového náboženského oživení,⁷⁴ jež zásadně narušila vědecký konsenzus o ústupu náboženství. Řada sociologů a vědců (např. výše jmenovaný P. L. Berger, bývalý velký proponent a teoretik sekularizace) tak byla nucena přehodnotit své dosavadní výsledky, což v 90. letech vedlo k rozpadu jednotného pohledu na vztah modernizace (modernity) a náboženství. Revize výsledků přinesly širokou paletu názorů a uvedly do odborných diskusí pojmy a teorie – neviditelné náboženství (Thomas Luckmann),⁷⁵ Boží pomsta (Gilles Kepel),⁷⁶ desekularizace (Peter L. Berger),⁷⁷ tekutost, respektive tekutá víra

⁷¹ Talcott Parsons rozvinul strukturální funkcionalismus a řada badatelů se inspirovala jeho pojetím sociálního systému, který lze graficky rozložit do čtyř polí AGIL (adaptation, goal-attainment, integration, latent pattern maintenance). Jednotlivá pole se vzájemně ovlivňují, avšak stěžejní roli sehrává, jak Parsons přiznává, čtvrtá oblast L, která je tvořena kulturou a náboženstvím.

⁷² „Podle údajů z tohoto výzkumu věřilo v Boha či připouštělo jeho existenci 80%, 12% jeho existenci odmítalo a 8% o této otázce nepřemýšlelo. Náboženských obřadů se pravidelně účastnilo 20%, občas 43%, jen o velkých svátcích 13% a nikdy nenavštěvovalo bohoslužby 24% občanů.“ VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2010, s. 95.

⁷³ Někteří čeští sociologové (Nešpor, Vido, Horák) hovoří ve spojení s poválečnými sociology o sekularizační tezi (tvrzení o náboženském poklesu) a odlišují jejich práce od zakladatelů sociologie.

⁷⁴ Na sklonku 70. let náboženství doslova vtrhlo na politickou scénu, zvláště jeho konzervativní, konzervativně-charismatické, evangelikální a fundamentalistické proudy. Islámská revoluce v Íránu (1979), zvolení Ronalda Reagana za silné podpory evangelikálů, katolíků a také mormonů (1980), vznik polské Solidarity s podporou katolické církve (1980). K náboženskému obratu KEPEL, Gilles. *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Překlad Růžena Ostrá. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1996.

⁷⁵ LUCKMANN, Thomas. *The invisible religion: the problem of religion in modern society*, New York, Macmillan, 1967.

⁷⁶ KEPEL, Gilles. *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovudobývají svět*, Brno, Atlantis, 1996.

⁷⁷ BERGER, Peter L. (ed.). *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, Washington, D.C., Ethics and Public Policy Center, 1999.

(Zygmunt Bauman),⁷⁸ post-sekulární věk (Jürgen Habermas),⁷⁹ deprivatizace náboženství (José Casanova)⁸⁰ či racionální náboženská volba neboli teorie náboženského trhu (Rodney Stark, Roger Finke).⁸¹ Navzdory revizím vychází z teorie sekularizace⁸² stále značná část badatelů, kteří náboženská oživení vnímají jako labutí píseň či pouhý výkyv na křivce.

2.1 Kritika teorie sekularizace

Teorie sekularizace prošla obrovskou kritikou a zpochybněno na ní bylo téměř vše. Z tohoto důvodu se hledají velice složité obecně platné zásady, které by byly universálně aplikovatelné. Revize a kritika přinesly pluralitu náhledů a odhalily řadu slabin či nereflektovaných předpokladů sekularizační teorie, jež je dobré mít na paměti, pokud se teorií zabýváme.

Sekularizační teorie obvykle předpokládá zlatý věk náboženství v minulosti, kdy lidé byli téměř dokonale náboženští (účastnili se mší, modlili se doma, věřili v nadpřirozené bytosti). S rozvojem moderní společnosti začal dřívější stav neodvratitelně upadat a společnost se stávala čím dál tím méně náboženská. Této tezi však odporuje řada kulturně historických výzkumů, které se věnují středověku a novověku. Kulturně historické výzkumy odhalily, že řada venkovanů ve středověku či novověku chodila do kostela minimálně a mnozí dokonce neznali modlitbu Otčenáš, natožpak dlouhé Krédo. Toto tvrzení podporují i výsledky práce českého historika Josefa Macka, který se věnoval zbožnosti od druhé třetiny 15. století po první třetinu 16. století. Macek v knize „*Víra a zbožnost jagellonského věku*“ poukazuje na nízkou církevní aktivitu mnohých venkovanů, povrchnost křesťanství a malou obsazenost far, kdy kněz často musel obejít za neděle několik na hony od sebe vzdálených farností, aby dostál svým povinnostem.⁸³ Náboženská situace se na mnoha místech nezlepšila ani během katolické reformace, při níž do Čech přicházely řády se svými misiemi. Teprve osvícenské panovnické

⁷⁸ Tekutost se váže k (post)modernosti jako takové BAUMAN, Zygmunt. *Tekutá modernita*, Praha, Mladá fronta, 2002. V českém prostředí pak tekutost přenesl na oblast víry VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha, Grada, 2010.

⁷⁹ HABERMAS, Jürgen. Notes on a post-secular society, [online] dostupné z: <http://www.signandsight.com/features/1714.html> [cit. 28. 6. 2020].

⁸⁰ CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994. V češtině pak Casanova, José: Naděje a úskalí veřejného náboženství. in: Hanuš, Jiří – Vybíral, Jan (eds.): *Evropa a její duchovní tvář: eseje-komentáře-diskuze*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2005; NEŠPOR, Zdeněk, R. *Kde a jak se vrací náboženství*, [online] dostupné z: <http://protestant.evangelnet.cz/kde-jak-se-vraci-nabozenstvi>, [cit. 28.6. 2020].

⁸¹ FINKE, Roger, STARK, Rodney. *The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, Rutgers University Press, 2005.

⁸² Dnes je jedním z nejznámějších proponentů sekularizace britský akademik Steve Bruce.

⁸³ MACEK Josef. *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha, Argo, 2001, s. 16-17, 48-49.

reformy přivedly lidi mohutně do kostelních lavic a až s Josefem II. vznikl tolik vžitý zbožný český venkov, který známe z románových podob a uměleckých obrazů. Přesto se i na počátku 19. století religiozita výrazně mísila s lidovými pověrami a ke zlatému ideálu měla daleko.⁸⁴

Zpochybněním zlatého věku přišla sekularizační křivka o svůj počátek. Toto zjištění také narušilo představu o nezvratnosti sekularizačního procesu, který nezadržitelně postupuje vpřed. Řada badatelů se proto začala klonit k názoru, že v určitých epochách přichází období náboženského obrození nebo úpadku. Jedním z proponentů této myšlenky byl britský sociolog David Martin, který tvrdil, že „*místo abychom považovali sekularizaci za jednu provždy daný, unilineární proces, měli bychom spíše uvažovat v termínech úspěšných christianizací, po nichž následovaly (či s nimi byly spojené) reversibilní trendy.*“⁸⁵

Ve vztahu ke zlatému věku, časovosti, se objevuje ještě jeden problematický bod, řada badatelů se snaží sekularizaci urychlovat a činí ve svých pracích společnost lhostejnější k náboženství, než pravděpodobně byla, jak odhalily výzkumy, které se zaměřovaly na populární kulturu. Právě její zkoumání, které bylo delší čas opomíjeno, odhalilo, jak byla religiozita ve svých lidových formách stále velice živá ještě před První světovou válkou, a to i v čtvrtích, které měly dělnický charakter.⁸⁶ V tomto ohledu se jeví jako důležité dávat důraz na gender, neboť podle průzkumů ženy obecně opouštěly církevní prostředí později než muži. Ženský prvek pak často v bádání o sekularizaci není akcentován, přestože ženy jakožto matky měly zcela stěžejní vliv na výchovu dětí a na chod domácnosti.

Dalším výrazně problematickým bodem je sekularismus. U řady badatelů dochází (nereflektovaně) k posunutí významu, při němž se z teorie sekularizace stává ideologie, která se hlásá, že „sekularita“ je správná a nabízí spravedlivější uspořádání společnosti.⁸⁷ Sekularismus označuje proces sekularizace „plusovým znamením“ a oslabování pozic náboženství považuje za pokrok. Pro Evropu je sekularismus vlastním sebe-pochopením, metanarativem, který hlásá, že Evropa je mnohem více pokročilá oproti ostatním kontinentům díky tomu, že se vzdala náboženství a jeho restrikcí, které bránily lidskému rozvoji.⁸⁸ Podle Casanovi se sekularismus stal sebenaplňujícím proroctvím a z tohoto důvodu evropská

⁸⁴ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. 1. vyd. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 69-71.

⁸⁵ MARTIN, David. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot: Ashgate, 2005, s. 3 (cit. dle) NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2010, s. 21.

⁸⁶ Např. WILLIAMS, S. C. *Religious belief and popular culture in Southwark, c.1880-1939*. New York, Oxford University Press, 1999.

⁸⁷ O co více je řada badatelů kritická k církvi, religiozitě a křesťanství, o to méně je mnohdy obezřetná v hodnocení východních náboženství, západního esoterismu a New Age, jejichž hodnoty nevědomě přebírá.

⁸⁸ Tematikou sekularismu a jeho proponentů se zabývá NEŠPOR, Zdeněk, R. *Příliš slábi ve víře, Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha, Kalich, 2010, s. 37-50.

modernita nabyla sekularizujících parametrů, a to ještě před tím, než se její procesy rozběhly. Tato interpretace nabízí vysvětlení, proč industrializace a urbanizace nebyla ve „velké Praze“ doprovázena výstavbou kostelů v nově vznikajících čtvrtích a proč byl nedostatek financí v církvi i kněží.⁸⁹

Sekularizaci nelze ani automaticky vztáhnout k modernizačním procesům. Naopak je patrné, že právě některé modernizační procesy, nacionalismus, mohly stát za zvýšením role náboženství. Pokud se nacionalismus (národní identita) protnul s danou konfesí jako v Polsku, Irsku či byl vystavěn silný katolický sloup (Nizozemí) v pilarizované společnosti, pak jednoznačně došlo k posílení významu křesťanství ve společnosti. Posilování role církví v 19. století se nazývá „druhá konfesionalizace.“ Toto metodologické pojetí se pokouší ukázat, že sekularizační procesy nebyly natolik mocné, jak bývají prezentovány a církev stále disponovala velkým vlivem na chod společnosti. Tento náhled vznikl i díky nedávnému rozvoji historiografie (např. gender history), neboť různé průzkumy ukázaly, že zbožnost byla v některých vrstvách (venkované, ženy) či skupinách velice důležitá a také, že některé identity (náboženská) byly v dřívějších pracích velice upozaděny („*když se vyčítá podcenění role genderu, neměla by se vyčítat i slepota vůči konfesi?*“⁹⁰). Přesto se ve světle pramenů a výzkumů jeví, že koncepce druhé konfesionalizace není příliš uplatnitelná pro Čechy, neboť česká identita je spojena s anti-katolicismem a neváže se na jinou konfesi.

Sekularizaci nelze samovolně propojit ani s urbanizací ani industrializací, ačkoli řada autorů ukazuje, že tyto fenomény spolu velice úzce souvisí. Francouzský sociolog Gabriel Le Bras tvrdil, že migranti mířící do Paříže jako kdyby na nádraží překročili „bludný kořen“ a ztratili veškerý zájem o náboženskou aktivitu, ačkoli mnohdy přicházeli z velice religiózních krajů. Některé lokální příklady z britského prostředí pak odhalují, že v určitých industrializovaných oblastech se uchovala vysoká návštěvnost kostelů.⁹¹ V tomto ohledu se prokazuje jako důležité vždy sekularizaci lokalizovat a historizovat, nikoli ji jen neověřeně předpokládat, (což se může zdát jako banální tvrzení, avšak často k tomuto přílišnému zjednodušení dochází).

⁸⁹ Sekularismus nebyl jedinou příčinou, která brzdila rozvoj farností. Mnohé problémy byly praktického rázu. Např. v Praze a jejím okolí bránil rozvoji farností komplikovaný patronát, což se částečně projevilo i na stavbě kostela sv. Václava na Smíchově.

⁹⁰ HANUŠ, Jiří. Devatenácté století jako století druhé konfesionalizace? In: *Teologický sborník*, 2001, roč. 4, č. 7, [online] dostupné z: <https://old.cdk.cz/ts/clanky/12/devatenacte-stoleti-jako-stoleti-druhe-konfesionalizace/> [cit. 2. 7. 2020].

⁹¹ MCLEOD, Hugh, *Religion and the Working Class in Nineteenth-Century Britain*. London: The Macmillan Press, 1984, s. 13.

Přes různé nedostatky je podle řady badatelů (Václavík, Nešpor) sekularizační teorie ve svých hrubých obrysech aplikovatelná na Čechy a zdá se, že právě modernizační procesy způsobily výraznou distancovanost Čechů a českých dělníků ke katolické církvi.

3 Sekularizace jako odkatoličtění a transformace

V perspektivě této práce znamená sekularizace v prvním kroku odkatoličtění – záměrné či nezáměrné odmítání katolictví, jeho tehdejších forem i obsahů. Odmítání katolicity nutně nemusí znamenat odkřesťanstění, avšak žádná jiná církev nedokázala v Praze během 19. století zaujmout významné postavení, jímž by mohla křesťanství ve společnosti udržovat a rozvíjet (což bez institučního ukotvení dlouhodobě nelze). Nadto původně křesťanské⁹² hodnoty (svobody, rovnosti, tolerance, solidarity s člověkem v nouzi bez ohledu na jeho etnický původ či náboženské vyznání, lineárního vnímání času, demytologizace přírody, odkouzlování světa, a politické moci) přicházely od novověku o svůj křesťanský obsah a postupně se stávaly hodnotami a ctnostmi bez jakýchkoli konotací s křesťanskou zvěstí. Tyto hodnoty pak byly od Velké francouzské revoluce prosazovány církví navzdory a katolická církev se vůči nim mnohdy vymezovala.⁹³ Tímto se značně problematizovalo, co je a co není křesťanské a je nadmíru složité určit, kde se křesťanský kód vytrácí. Z těchto důvodů bylo zvoleno odkatoličtění, které můžeme rozložit na oblast katolictví (typ křesťanství), katolickou církev (církve) a religiozitu (zbožnost).

Nicméně vnímat sekularizaci jako pouhé odmítání institucionalizovaného náboženství (odcírkevnění) se jeví z pohledu mnohých badatelů (Halík, Luckmann) jako nedostatečné. Řada prací poukazuje, že náboženství mění svou tvář v moderní společnosti a mnohé jeho funkce vykonávají moderní ideologie, které se v Čechách podílely na vytlačení katolicismu. Proto tedy budeme pracovat se sekularizací zároveň jako s transformací, při níž společnost prochází duchovní proměnou. Na jedné straně dochází k ústupu vlivu tradičního náboženství (katolicismu), jeho institucí (církve) a religiozity (tradiční zbožnosti), avšak na druhé straně nastává vzestup moderních ideologií (implicitních náboženství, především nacionalismu, socialismu), státních institucí, které přebírají církevní agendu (školství, zdravotnictví, sociální zajištění) a také spirituality – neinstitucionálně uchopené víry, která není vázána na katolickou

⁹² Biblické a raně křesťanské.

⁹³ POSPÍŠIL, Ctirad V. Stopy křesťanství v současné evropské kultuře a civilizaci. In: *Universum*, Praha: Česká křesťanská akademie, 2011, roč. 12, č. 3, s. 39-43.

církev. V takto pojaté konceptualizaci tedy probíhá transformace na rovině náboženství (katolicismus je nahrazen moderními ideologiemi) a spirituality (religiozita je vytlačena spiritualitou). Sekularizace jakožto pouhý odklon se pak vztahuje především k církvi (odcírkevnění), kdy katolická církev pozbývá svou moc a její pozice jsou nahrazovány státními institucemi (manželství, školství).

Důležité je poznamenat, že úbytek religiozity a náboženství není přímo úměrný vzrůstu implicitních náboženství a spirituality, neboť v mnoha případech docházelo ke skloubení katolicismu s českým nacionalismem (zvláště, pokud se jednalo o umírněný, staročeský proud). Radikální socialistické myšlenky, byť mnohdy vycházejí z náboženských představ, však byly v kontrastu s učením katolické církve a vzájemně si konkurovaly (respektive, při ohledávání pramenů a literatury se nepodařilo v Praze najít nikoho, kdo by dlouhodobě zastával razantní socialistické ideje a byl zároveň zbožným katolíkem; takový člověk by se nutně dostal do střetu at' již s jedním nebo druhým prostředím).

Velkou nevýhodou této koncepce je její robustnost. Koncepce zobrazuje dlouhodobý obecný trend a není příliš schopná postihnout drobné nuance. Proto je třeba, aby byla v intenzivní komunikaci s primární a sekundární literaturou.

3.1 Náboženství

Každá definice pojmu má svá úskalí. Nejinak je tomu s termínem náboženství, který je „navíc“ v euroamerickém světě jednak velice citově zatížen, jednak se s ním věda založená na pozitivismu těžko vyrovnává, protože pojem odkazuje k transcendenci, která je rozumem neuchopitelná.

V rámci jednotlivých oborů, které se náboženstvím zabývají,⁹⁴ nepanuje konsenzus nad několika málo vybranými definicemi a každá vědní disciplína nabízí širokou nabídku pojetí. Nemalá část odborníků dokonce abdikovala na hledání definice náboženství a raději nechává ve svých pracích termín otevřený (Waardenburg, Werblovsky Horyna).⁹⁵ V některých případech akademici předkládají poměrně volné definice (Štampach, Sokol),⁹⁶ které jsou schopny pod sebe zahrnout značný počet toho, co běžně označujeme za náboženství

⁹⁴ Sociologie náboženství, religionistika, teologie, filosofie náboženství. V textu se záměrně užívá termínu filosofická („s“).

⁹⁵ ŠTAMPACH, Odilo Ivan. *Přehled religionistiky*. Praha: Portál, 2008, s. 27.

⁹⁶ „Náboženství je vztah člověka k transcendentní skutečnosti.“ ŠTAMPACH, Odilo Ivan. *Přehled religionistiky*. Praha: Portál, 2008, s. 30. Jan Sokol zdůrazňuje trochu jiný aspekt a tvrdí, že náboženství je „lidská odpověď na fakt života a existence, který se v náboženství chápe jako dar.“ SOKOL, Jan. *Člověk a náboženství*. Praha: Portál, 2004, s. 74.

(křesťanství, islám, hinduismus, šamanismus)⁹⁷, avšak tato vymezení neumožňují propracovanější konceptualizaci. Situace se mnohdy komplikuje ještě tím, že za náboženství bývají označovány určité jevy, které se s ním (samy) neidentifikují, ale disponují velkým množstvím prvků, jimiž se náboženství nápadně podobají. Tyto jevy pak bývají označovány termínem neviditelná náboženství.⁹⁸ Pro naši práci jsou pak klíčové moderní ideologie, které jsou schopny se stát tzv. „funkčním ekvivalentem“ náboženství – plní podobné funkce jako tradiční náboženské systémy. Pro moderní ideologie, které mohou sehrávat roli funkčního ekvivalentu, se běžně v sociologii náboženství a religionistice užívá název implicitní náboženství. Na náboženství z hlediska jeho funkcí se podíváme blíže v následné stati.

3.2 Dimenze posvátného

Koncepci dimenze posvátného vypracoval během druhé poloviny 20. století skotský religionista Ninian Smart. Jeho pojetí slouží k porovnávání světových náboženství, případně i světónázorů (existencialismus, humanismus) a moderních ideologií. Smart rozdělil náboženství do několika funkčních dimenzí, které mu pomáhaly odhalit společné či rozdílné znaky jednotlivých náboženství a zároveň mu umožňovaly uchopit náboženství komplexněji, systematictěji a strukturálněji (krom toho mu toto pojetí dovoľovalo vyhnout se zrádné definici náboženství). Smart propracovával svůj koncept po několik desetiletí a první knihu uvedl v roce 1969 se šesti dimenzemi. Později Smart upravoval svou koncepci a měnil počet rovin. V poslední knize „*Dimenze posvátného*“⁹⁹ píše o sedmi dimenzích a politickém efektu náboženství, avšak poslední kapitolu o politice nerozpracoval do detailu.¹⁰⁰ Z tohoto důvodu budeme pracovat pouze se sedmi dimenzemi (navíc vztah sociálně demokratického hnutí k politice byl probádán velice důkladně).

⁹⁷ V tomto textu jsme prozatím užívali název tradiční náboženství pro velké náboženské systémy.

⁹⁸ NEŠPOR, Zdeněk R., LUŽNÝ, Dušan. *Sociologie náboženství*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2007, s. 117-126.

⁹⁹ Toto je poslední kniha o dimenzích posvátného. Novější knihy jsou reprinty nebo druhá vydání. SMART, Ninian. *Dimensions of the Sacred: an Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley: University of California Press, c1996.

¹⁰⁰ Rennie tvrdí že Smart hovoří o osmi dimenzích, avšak samotný Smart píše explicitně o sedmi a „politickém efektu“, který neoznačuje jako dimenzi. RENNIE, Bryan S. The View of Invisible World: Ninian Smart's Analysis of the Dimensions of Religion and of Religious Experiences. In: *Bulletin of the Council of the Societies of the Study of Religion*, Houston: Rice University, září 1999, roč. 28, č. 3, s. 64.

1. Doktrínální a filosofická dimenze
2. Rituální dimenze
3. Mýtická a narativní dimenze
4. Zkušenostní a emoční dimenze
5. Etická a právní dimenze
6. Společenská dimenze
7. Materiální dimenze

Doktrínální a filosofická dimenze je podstatnou pro všechna velká náboženství, „*částečně z toho důvodu, že dříve či později musí víra adaptovat sociální realitu a také skutečnost, že mnoho vůdců je dobře vzdělaných a hledá intelektuální stanoviska na základě víry.*“¹⁰¹ Tato dimenze je slučitelná s termínem „Weltanschauung“, světonázorem, který je pro Bergera náboženstvím (i sekulárním). Nicméně na rozdíl od Smarta pracuje Peter L. Berger s termínem náboženství substantiálně; tedy říká, co náboženství je, zatímco Smart pátrá po funkcích, které náboženství vykonává.

Druhá dimenze (rituální) je tvořena obřady, které mohou nabývat kolektivního i individuálního charakteru. Smart vkládá do této dimenze jak vysoce svátostné rituály, tak rituály, které propojují člověka s předpokládanou transcendentní skutečností (ultimate concern). Může jít o pouhou modlitbu před jídlem, pokřizování se, v případě dělnických jednot mohlo jít o různé rituály, které její členové vykonávali, například společný zpěv. Tato dimenze je kompatibilní s Eliadeho rozdělením na posvátné a profánní, neboť rituály se obvykle konají na posvátných místech v posvátném čase a používají se při nich posvátné nástroje.¹⁰²

Třetí dimenze (narativní) obsahuje obvykle mýty a posvátné příběhy. Každé náboženství vypráví příběhy o bozích, zakladatelích světa či náboženství a vytváří nové a nové příběhy o lidech, kteří žili ctnostný život (životopisy svatých). Příběhy jsou integrovány do ceremonií a tvoří základ pro doktríny a filosofické koncepty.

Čtvrtá dimenze (zkušenostní a emoční) je podle Smarta klíčová pro vznik náboženství (obrácení apoštola Pavla) a udržuje jeho vitalitu. Prožitky však mohou být i uměle vytvořené – pomocí vůní (kadidla), hry světla a stínů, ohňostroje, působivého řečníka či účasti velkého množství lidí. Zdá se, že v 19. století nebylo třeba pro velký zážitek vykonat mnoho. „*Tehdy to však byly senzacce. „Pan Wilhelm přijede dnes na jeviště ve skutečné drožce s živým koněm*“ –

¹⁰¹ SMART, Ninian. *Dimensions of the Sacred: an Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley: University of California Press, c1996, s. 17.

¹⁰² ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006.

rozkřiklo se Smíchovem a davu lidu se tísnily před divadelním cedulí, která hlásala tento fakt. A večer bylo divadlo nabito do posledního místa.“¹⁰³

Pátá dimenze (etická a právní) vychází z mýtické a doktrinální koncepce a rozděluje, co je „dobrým“ a co špatným jednáním. Etika může být kodifikována v právo a zákony či náboženská nařízení a také vytváří ctnosti, podle kterých má správný křesťan, žid či socialista jednat.

Šestá dimenze (sociální) představuje inkarnaci náboženství – jeho externí „tangibilní“¹⁰⁴ formu. Bez této dimenze by bylo náboženství jen abstraktní a spekulativní formou. Lidé, kteří sdílí podobnou či dokonce stejnou víru nebo přesvědčení mají tendenci se sdružovat a následně vytvářet organizační struktury. V 19. století byla tato dimenze posílena o zážitek (psychologického) davu, v němž jeho účastníci mohou zakusit velkou hybnou sílu, která je přesahuje a umožňuje jim konat činy, do nichž by se sami od sebe nevrhli či by si na ně sami netroufli.

Poslední dimenze (materiální) zahrnuje hmotnou složku náboženství. Každé náboženství je usazeno na této zemi a jeho věřící nutně musí svou víru materiálně vyjadřovat – stavbami, výtvarným uměním, hudbou, rituálními předměty či jen specifickým oděvem.

Přestože Smart rozděluje náboženství do dimenzí, nejsou podle něj jednotlivé oblasti oddělené, ale jsou vzájemně propojené. Náboženství tedy vytváří funkční organismus, v němž dimenze spolupracují a ovlivňují jedna druhou (například Ježíšův příběh, mýtická dimenze, silně utváří doktrinální dimenzi, a naopak doktrinální oblast kóduje Ježíšův příběh). Mění-li se tudíž jedna dimenze, může její změna více či méně zasáhnout ostatní oblasti. Díky tomuto uchopení koncepce poskytuje poměrně dynamickou flexibilní strukturu náboženství.

Světová náboženství jsou podle Smarta schopna naplnit bez větších potíží všechny dimenze posvátného, avšak ne všechny oblasti kultivují (rozpracovávají) ve stejném měřítku. Podobně i sekulární ideologie nevytváří všechny dimenze rovnoměrně a kladou důraz jen na několik z nich. Z pohledu přívržence, který se hlásí ke konkrétnímu náboženství, světonázoru či ideologii není ani tak důležité, že některé dimenze jsou nerozvinuté, neboť jedinec je obvykle přitahován jen několika oblastmi a některé zcela opomíjí. Nicméně pokud fenomén není schopen všechny dimenze naplnit, pak podle Smarta přestává být funkčním ekvivalentem náboženstvím a můžeme u daného fenoménu (jako je věda) spíše shledávat jen některé kvazi-náboženské prvky.

¹⁰³ JANOVSKEÝ, Julius. *Smíchov v Arbesově době*. Vyd. 1. V Praze: Albert Krupička, 1946, s. 13.

¹⁰⁴ Hmatatelnou. V případě posvátného společenství se jedná o církev zde na zemi, o konkrétní uskupení věřících (farnost), nikoli o církev neviditelnou.

Smartova koncepce jako každá jiná má některé nevýhody. Ačkoli je pružná, je stále strukturální a jednotlivé dimenze jsou velice vágní, téměř bez hranic, protože slouží k obecné komparaci náboženství, ideologií a světonázorů. Z tohoto důvodu sám Smart definuje jednotlivé dimenze spíše skrze příklady než obecnou definicí. Z historického pohledu je třeba vždy jednotlivé dimenze historizovat (uvést do konkrétního času a prostoru), protože v určitých lokalitách mohly hrát důležitější roli jiné dimenze. Rovněž je třeba mít stále na paměti, že náboženství je lidským produktem (nepadá z nebe) a jeho struktury, které ovlivňují jednání lidí, jsou tvořeny jimi samotnými.

Smartovo funkční rozdělení bude aplikováno až v poslední desáté kapitole, kde se pokusíme o socialistickém hnutí pojednat jako funkčním ekvivalent náboženství, zda má socialistické hnutí podobné prvky jako náboženství a do jaké míry ho dokáže nahrazovat. Tato perspektiva nám také může odhalit, jak se socialistické hnutí může podílet na erozi posvátného baldachýnu.

3.3 Posvátný baldachýn a jeho rozpad

V předchozí části jsme se zaměřili na náboženství z pohledu funkce. Nyní přejdeme na opačný metodologický pól, tedy jak je možné pojednávat o náboženství z přístupu substanciálního (co je podstatou náboženství).

Posvátný baldachýn je koncept, s nímž přišel jeden z nejznámějších sociologů náboženství Peter Ludwig Berger.¹⁰⁵ Berger se v sociologii společně se svým kolegou Thomasem Luckmanem proslavil sociálním konstruktivismem (the social construction of reality), s nímž zastával tvrzení, že „svět“ neboli „to, co lidé zakouší jako reálné“, je vytvářeno společností.¹⁰⁶ Sociálně konstruovaný svět je v první řadě uspořádáváním zkušenosti, kdy jsou jednotlivé zkušenosti a významy jedinců vsazeny do řádu neboli nomu, který uděluje smysl jednání aktérů a chrání je před chaosem. Berger rozeznává tři procesy v utváření reality (světa): externalizace, objektivizace, internalizace. Při prvním procesu externalizaci se lidské bytí vlévá do světa – každý člověk tvoří a proměňuje (uskutečňovat, popisovat ho) své okolí, ať již duchovně či materiálně. Vléváním do světa (přetvářením okolí) se se lidská bytost stává plně člověkem, protože na rozdíl od jiných organismů je nedokončeným tvorem. Jinak řečeno, člověk na rozdíl od zvířat nedisponuje stabilním prostředím, a tudíž si jej musí vytvářet.

¹⁰⁵ BERGER, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. [1st ed.]. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967. Do češtiny přeloženo BERGER, Peter L. *Posvátný baldachýn: základy sociologické teorie náboženství*. Překlad Ivo Lukáš a Roman Vido. První vydání. Brno: Barrister & Principal, 2018.

¹⁰⁶ V češtině velice dobře o posvátném baldachýnu pojednává VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2010, s. 12-18.

Externalizace je tedy podle Bergera antropologickou konstantou, při níž člověk transcenduje sám sebe. Druhým krokem je pak objektivizace, kdy se realita, kterou člověk utvořil se, začíná svému tvůrci jevit jako vnější a na něm nezávislá fakticita. Tímto procesem nabývá svět (okolí) pro člověka stability a člověk se v něm může cítit bezpečně. Ve třetím kroku je pak realita internalizována. Při tomto procesu je objektivizovaný svět znovuabsorbován vědomím jedince a struktury tohoto světa určují skladbu vědomí samotného.¹⁰⁷

Jakkoliv jsou tedy řád světa i svět institucí produktem lidské činnosti, člověk je prožívá jako objektivní realitu – byly tu dříve, než se jedinec narodil a budou tu i po jeho smrti.¹⁰⁸ Náboženství má pak jedinečnou pozici právě v tvoření světa, kdy posvěcuje stabilní uspořádání světa,¹⁰⁹ které je dáno dialektickým vztahem člověka a společnosti – společnost je vytvářena člověkem; člověk je vytvářen společností.

Náboženství je podle Bergera tvořeno lidmi (je lidským výkonem) a jeho podstatou je vytvářet posvátný baldachýn (kanopu, oblouk), pod nímž panuje tzv. „nomos“ neboli řád či zákon (velice zjednodušeně lze nomos převést na pojem kultura), který dává společnosti smysl jeho jednání a chrání ji před upadnutím do chaosu, nesmyslnosti či absurdity. Vyjádřeno jazykem Bergera: „*Nomos umisťuje život jednotlivce do všezahrnujícího přediva významů, jež ze své vlastní povahy tento život přesahují.*“¹¹⁰ Nomos musí být každodenně potvrzován a legitimizován lidskou činností. Člověk se tedy den co den svou činností podílí na vytváření nomu, avšak zakouší ho jako daný. V případě, že by se jednotlivec rozhodl vzpírat nomu, bude automaticky trestán. Berger ukazuje fungování trestu na příkladu anglického jazyka, který byl lidmi konstruován po dlouhý čas a bude tak dlouho funkční, dokud ho lidé budou užívat a rozumět mu. Angličtina se však jeví člověku jako vnější objektivní realita, kterou musí jedinec rozpoznat, učit se ji, nebo bude realitou pokutován – ve škole nízkými známkami, později ve společnosti zesměšněním, že neumí řádně pravidla (protože angličtina má svoje standarty). Nicméně angličtina či jiná sociální konstrukce není ustanovena postihy, ale tím, že je tady jako již hotový produkt a kolektivně rozpoznávané universum diskursu, v rámci nějž mohou jednotlivci rozumět jeden druhému nebo sami sobě.

¹⁰⁷ Berger vychází myšlenkově z Hegela a Marxe, když pojednává o externalizaci a objektivizaci. Internalizace je inspirována myšlenkami amerických sociálních psychologů George Herbert Mead či Anselma Strausse. Více ke konstrukci světa BERGER, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. [1st ed.]. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967, s. 9-28.

¹⁰⁸ Parafráze VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2010, s. 13.

¹⁰⁹ „*Stručně řečeno: náboženství umožňuje přeměnit sociální realitu v realituontosociální.*“ VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2010, s. 15.

¹¹⁰ BERGER, Peter L. *Posvátný baldachýn: základy sociologické teorie náboženství*. Překlad Ivo Lukáš a Roman Vido. První vydání. Brno: Barrister & Principal, 2018, s. 57.

Náboženství poskytuje baldachýnu, štítu před úzkostí, jednu z nejlepších legitimizací sociálního a politického uspořádání, poněvadž jednak vytváří dojem, že je zde od nepaměti, jednak uděluje ontologický status nejvyšší platnosti – umisťuje (společenský řád) do posvátného kosmického referenčního rámce. Náboženství tedy hlásá, že sociální řád je dán bohem či božstvy (transcendentní skutečností), pročez má nejvyšší platnost, která poskytuje největší bezpečí a trvalost. Náboženství rovněž vykládá svět celistvě („in toto“) na rozdíl od jiných (nižších) legitimizací, pročez ho Berger pojímá jako „Weltanschauung“ (světonázor). Nižší legitimizace sociálního řádu můžeme jednoduše rozdělit na před-teoretické a teoretické. Před-teoretické roviny legitimizace tvoří jednoduchá tradiční tvrzení „takto se to dělá.“ Následně přichází první teoretický level, která má formu přísloví, morálních maxim a lidové moudrosti. Tato úroveň pak může být rozvinuta v mýty, legendy či lidové příběhy. Teprve potom přichází explicitně teoretické legitimizace, kdy některé sektory sociálního řádu jsou vysvětleny specifickým souborem poznatků. Nakonec Berger uvádí náboženství jakožto weltanschauung.¹¹¹

Je pravděpodobné, že baldachýn nižších vrstev byl ve větší míře založen na nižších stupních a jeho legitimizace mohla být rozbita právě na těchto úrovních. Legitimizace na úrovních lidové moudrosti či „takto se to dělá“ mohla pozbyť na své aktualitě pro nově příchozí lidi do průmyslového prostředí, kde legitimizace najednou neodpovídaly novým podmínkám a očekáváním. „*Jinak jsem se u mistra naučil dvěma trefným pořekadlům. která si budu pamatovat po celý život. První: Skromnost a zbožnost jsou pěkné vlastnosti (ale jen pro chudé lidi). [...] Pěkná pořekadla – ale já už byl ve věku, kdy jsem si kupoval tříkrejcarové socialistické brožurky a tam byla pořekadla docela jiná.*“¹¹² Pořekadla, která mladému Václavu Kindlovi předával mistr, byly už pro něj málo plauzibilní, neodpovídaly mu na jeho problémy, které zakoušel. Vliv na ztrátu přesvědčivosti mistrovy moudrosti měly podle Kindla socialistických brožurky, které mu poskytovaly jiné náhledy, jež pro něj byly přesvědčivější a přitažlivější. Kindlův baldachýn nemusel spočívat na této úrovni, avšak je zřejmé, že na této úrovni pro něj baldachýn tvořený pořekadly mistra nefungoval.

Náboženství tvoří různě odolné baldachýny proti chaosu a některé jsou silnější a jiné slabší. Katolicismus díky tomu, že klade důraz na svátosti a je otevřenější magickým praktikám, tvořil pevnější baldachýn než většina protestantských směrů, které pojímaly svět „odkouzleně;“

¹¹¹ BERGER, Peter L. *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. [1st ed.]. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967. s. 31-32.

¹¹² BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění*. Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 73.

jako Bohem vytvořený prostor pro lidskou realizaci, jenž není sešněrován magickými silami. Katolický baldachýn však se s osvícenstvím (které ho na druhé straně v některých zemích velice posílilo) dostal pod silnější tlak, neboť osvícenství útočilo na magické praktiky, které se najednou začaly jevit v rozporu s vědeckými postupy a zajištěním blaha pro celou společnost. Vlivem následných modernizačních procesů urbanizace a industrializace se katolický baldachýn začínal stále více drolit a ztrácet na své plauzibilitě. Nejvíce přicházel o svou plauzibilitu mezi dělnictvem, které bylo modernizací poznamenáno a také měšťany, kteří vykonávali expertní profese (právo, lékařství), podnikali či angažovali se v národnostní otázce (pokud byla v rozporu s národní identitou jako v českém případě, avšak i Čechách je možné najít nemalé množství katolických patriotů).

Katolický baldachýn se během druhé poloviny 19. století stával pro čím dál tím větší část české populace čím dál tím méně přesvědčivým. Nicméně společnost má neustále potřebu si vytvářet baldachýny, štíty před hrůzou z nesmyslnosti světa a počíná-li selhávat současný baldachýn, je třeba začít stavět nový. Nový baldachýn může být zcela jiné kvality, jiné struktury, orientovat se podle jiných hodnot a jeho plauzibilita může spočívat na zcela odlišných základech než baldachýn předchozí společnosti. Nicméně stále se jedná o baldachýn, jehož primární funkcí je chránit člověka před chaosem. Rozdíl mezi moderní a tradiční společností spočívá v tom, že moderní společnost začíná baldachýny vytvářet více a ty se mezi sebou utkávají, spojují či soupeří. Baldachýny se tak z „bergerovské“ perspektivy mohou stát moderní ideologie – nacionalismu, socialismu či modernita jako taková.

3.3.1 Anomie

V historiografii využívá teorii baldachýnů Roger Griffin, který pomocí ní, dalších metodologických nástrojů a re-konceptualizace pojmů modernita, modernismus a fašismus, analyzuje fašistickou Itálii a nacistické Německo.¹¹³ Griffin ve své knize tvrdí, že baldachýn modernity spadl pro řadu umělců a intelektuálů (obecně společenskou elitu) během druhé poloviny 19. století. Elita se ocitla v anomickém stavu a hledala možnosti, jak se z této situace dostat. S První světovou válkou a Velkou hospodářskou krizí zakusila pocit „bezzákonní“ širší společnost a tento typ zkušenosti vedl v Itálii k vládě fašismu, v Německu k nástupu nacismu.

¹¹³ GRIFFIN, Roger. *Modernismus a fašismus: pocit začátku za Mussoliniho a Hitlera*. Překlad Eva Hajdinová. První české vydání. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum.

Griffin připodobňuje situaci lidí, kteří se ocitnou v anomii, nehodě vlaku v tunelu, kdy se cestující ocitnou ve tmě a jen na jednom konci je vidět kousek světla. Nicméně nikdo neví, zda se jedná o počátek či konec tunelu. Griffin netahá toto připodobnění z klobouku, ale pomáhá si zápisky z Kafkova deníku: „*J sme, viděno pozemským okem, v situaci železničních cestujících, jejichž vlak měl nehodu v dlouhém tunelu, a to namísto, kde již není vidět světlo začátku, ale světlo konce je tak nepatrné, že je zrak stále musí hledat a stále je ztrácí, přičemž začátek a konec ani nejsou jisté. Kolem sebe ale máme ve zmatení smyslů nebo při nejvyšší citlivosti smyslů samé nestvůry [...] Co mám dělat? Nebo proč to mám dělat? Nejsou otázky těchto končin.*“¹¹⁴ Podobně svou situaci mohli zakoušet dělníci, zvláště ti nekvalifikovaní, po příchodu do tovární čtvrti. Museli se přizpůsobit pracovnímu tempu a předpisům v továrně, často přespávali na nehostinných místech a byli odkázáni sami na sebe. Za takovéto situace se jim mohla rozpustit naděje na zlepšení mizivých existenčních poměrů. Do anomie se také mohli dostat v časech krize, kdy ekonomika neprosperovala a nastalo hromadné propouštění nebo v době, kdy propukly v epidemie, které hromadně zabíjely dělníky. V pamětech průkopníků sociálního hnutí se stav anomie objevuje ve chvílích nejhlubší krize, v nichž se rodina dostane až na samý pokraj existence. Nejvýrazněji je tento moment zachycen v Rezlerových pamětech, v nichž autor popisuje, jak na Smíchov v roce 1871 vtrhla „morana“ a hromadně zabíjela dělníky v továrně.¹¹⁵ Smrt se nevyhnula ani Rezlerově rodině, kde zemřel otec (ač pijan a násilník), dva sourozenci. Navíc mladého Josefa Rezlera i jeho sestru propustili z práce, matce se narodilo další dítě a museli platit jednosvětnicový byt. „*Matka, ač ne zcela zdráva, vlekla se již po světnici, a když jsem jí řekl o svém propuštění, rvala si vlasy z hlavy a její pláč se podobal křiku šílence. Padla na zem a svíjela se zoufalstvím i hněvem, který obrátila i proti bohu: ‚Proč mám všechno tohle snášet, pro jaké hříchy? Chceš mou smrt? Proč jsi mi dal život, ztrpčuješ-li mi v něm každý okamžik? Oh, nenávidím! Nenávidím všechno, co jsem kdy cítila, a proklínám, co bývalo požehnáno!...‘ Takových řečí jsem nikdy od své matky neslyšel, a proto mě tak překvapily, že jsem začínal pochybovat o jejím rozumu.*“¹¹⁶

¹¹⁴ KAFKA, Franz, Povídky II, Praha, Nakladatelství Franze Kafky, 2003, Siřemské zápisky, s. 299. Cit. dle. GRIFFIN, Roger. *Modernismus a fašismus: pocit začátku za Mussoliniho a Hitlera*. Překlad Eva Hajdinová. První české vydání. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2015, s. 108-109.

¹¹⁵ *Tak na Smíchově v domě, přeplněném chudinou zvaném „Poslovina“, zemřelo do čtyř neděl 40 osob, v cihelně p. Neseného, jehož dělnictvo mělo za obydlí v hlíně vykopané jámy, uzavřené dveřmi ze starých prken, bez podlahy, s jedním okénkem v této cihelně zemřely do 4 týdnů 82 osoby a jen 4 dělníci zůstali na živu.*“ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 24.

¹¹⁶ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 2. vyd., ve Svobodě 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 27.

Další anomickou situaci můžeme spatřit v Holkových pamětech, v nichž Holek vypráví, jak chtěl sebe společně se svými dětmi za beznadějných okolností otrávit (naštěstí však Holek na poslední chvíli si úmysl rozmyslel a dceři vytrhl láhev s jedem). Holek v té době sice již nepatřil mezi členy katolické církve, ale byl přesvědčeným socialistou a socialismus (nejméně z velké části) tvořil jeho baldachýn.¹¹⁷ Úmrtí jeho ženy a ekonomická tíseň, z níž neviděl možnost úniku, výrazně narušily jeho baldachýn a vrhly do úzkostných stavů, do temného tunelu, v němž nebylo světla ani na jednom konci „*Má minulost plná utrpení, bezútěšná přítomnost a zcela nejistá budoucnost se mi míhaly před očima. Čím více jsem o tom přemýšlel, tím trudnomyslnější jsem byl a vůle k životu mi zcela zmizela.*“¹¹⁸

Anomie mohla být vyvolána „nejen“ industrializovaným prostředím, kde panovala jiná pravidla a kde do té doby platné zvyky selhávaly, čímž vytvářely ruptury v baldachýnu, ale také existenčními krizemi, kdy jedinci neviděli možnost zlepšení situace. Tito jedinci se nacházeli v tzv. liminálním, přechodovém stavu, kdy jeden baldachýn spadl, ale nový ještě nebyl nalezen či vytvořen. V takovém případě pak mohli světlo přinášet socialisté, kteří nabízeli zlepšení podmínek či utopické vize.¹¹⁹

3.3.2 Sekularizace jakožto pluralizace

Berger rozeznává sekularizaci na dvou úrovních – objektivní (sociální) a subjektivní (psychologické). Objektivní sekularizace prostupuje společnost či kulturu, zatímco subjektivní se odehrává v mysli jedince, který se přestává řídit náboženskými obsahy a symboly. Berger původně sekularizaci považoval za jev, který provází veškeré moderní industrializované a kapitalistické země. Nicméně všiml si, že určité typy obyvatel mají k sekularizaci větší sklony; muži více než ženy, lidé ve středním věku více než mladí a staří, protestanté více než katolíci, nově vzniklé třídy vážící se k moderní průmyslové společnosti více než tradiční řemeslníci.¹²⁰

Náboženství původně mělo monopol na vysvětlení veškeré reality, avšak některé oblasti sociálního života se začaly v novověku oddělovat a postupně si vytvářely svoje vlastní struktury důvěryhodnosti. Tím, že se najednou objevilo více hráčů, začala se situace pluralizovat. Právě

¹¹⁷ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 182-83.

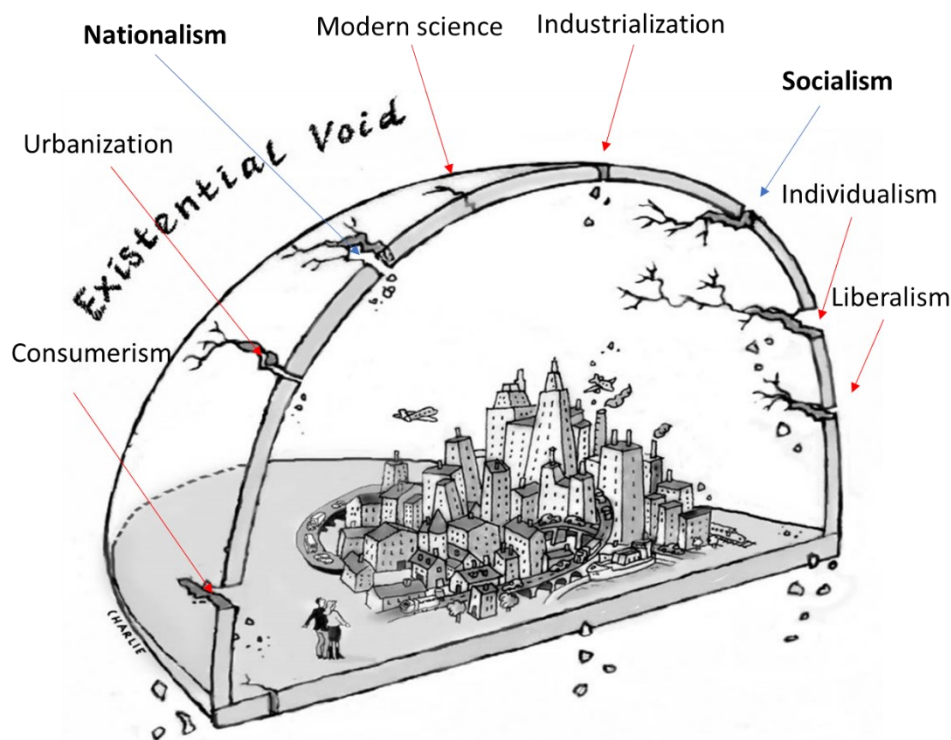
¹¹⁸ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 182.

¹¹⁹ Východisko ze situace nabízeli podle Griffina tzv. programoví modernisté, kteří se nacházeli v politickém spektru napravo i nalevo.

¹²⁰ BERGER, Peter L. *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. [1st ed.]. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967. s. 91.

pluralizace je podle Bergera základem sekularizace, respektive sekularizace rovná se pluralizace. Tím, že lidé se konfrontovali s jiným vysvětlením reality, ztráceli svou důvěru v jedno jediné vysvětlení a začala se v jejich chování projevovat skepse. Náboženství tedy pozbylo monopol na vysvětlování reality, bylo de-objektivizováno; tzn., přestalo být považováno za přirozené (dané) a aktéři si začali uvědomovat, že náboženství bylo zkonstruováno lidmi samotnými (nikoli bohy), čímž jeho baldachýn přišel o pevnost a objevily se v něm trhliny. Náboženství se začalo se stahovat do rodin a na jednotlivce, kde ještě mohlo sehrávat svou roli. Jeho funkce se tedy v moderním světě proměnila – již ho nešlo prosazovat autoritativně, ale pokud chtěli být jeho představitelé úspěšní, museli se přizpůsobit pravidlům trhu a museli na něm nabízet náboženství jako zboží. Katolická církev ve státech, kde měla alespoň matrikovou většinu, však na tuto podmínku odmítala přistoupit a stále si snažila vynutit, že je církví pro všechny bez uzpůsobení nabídky a úpravy baldachýnu.

¹²¹Podíváme-li se na dějiny Čech z pohledu baldachýnu, můžeme vidět, že na počátku 19. století byla česká společnost téměř plně katolická a byla kryta katolickým baldachýnem, který v byl některých vrstvách a skupinách doplněn složkou lidové zbožnosti, v intelektuálních vrstvách pak o rodící se nacionalismus a osvícensko-modernistické principy. Katolicismus byl během druhé poloviny 19. století silně de-legitimizován modernizačními procesy, a to především nacionalismem, socialismem, které byly schopny vytvářet své baldachýny a



¹²¹ Obr. č. 1 – Katolický baldachýn praskající pod náporom modernizačních procesů.

urbanismem, industrializací, liberalismem, vědeckými poznatky, konzumem, které se však podílely jen na vzniku ruptur katolického baldachýnu. Katolický baldachýn ztratil sílu na celistvý výklad světa, leč nezačal se chovat jako hráč na trhu, nýbrž jal se vytvářet své obranné ghetto, jehož val byl čím dál tím silnější a méně propustný. Tím se stával méně a méně důvěryhodný pro velkou část svých členů, především pro ty, kteří byli stíženi modernizačními procesy a (sami se podíleli na jejich rozvoji).

3.4 Teorie racionální náboženské volby

Pluralizace vedla podle Petra L. Bergera k objektivní i subjektivní erozi křesťanského baldachýnu. Podle jiné novější teorie je tomu však opačně. Od druhé poloviny 80. let začali američtí sociologové (Rodney Stark a následně William Bainbridge, Roger Finke, Laurence Iannaccone) vypracovávat teorii náboženské racionální volby, v níž tvrdí, že více náboženských skupin vede k větší náboženskosti a nikoli k sekularizaci. Tyto teorie jsou však vystavěny na jiných argumentech než Bergerovy. Stark s Bainbridgem v knize „*A Theory of Religion*“¹²² vypracovali 344 propojených propozic spočívajících na axiomech. Jednou ze základních tezí, z níž teorie vychází je, že člověk jakožto racionální bytost se snaží maximalizovat zisky a minimalizovat ztráty (ve Weberově terminologii se jedná o účelově racionální jednání). Nicméně ne všechny odměny jsou dosažitelné v tomto světě či je složité jich zde nabýt. Proto lidé mohou přijímat vysvětlení, že odměny dosáhnou v neverifikovatelném kontextu (v nebeském ráji).¹²³ Právě náboženství nabízí odměny, které mohou nastat po smrti a tyto mimosvětské odměny (odložené odměny se nazývají kompenzátory) dělají náboženství silným. Člověk je také podle teorie přirozeně spirituální a hledá smysl svého života a světa. Církev pak nabízí odpovědi a příběhy, kterými udílejí vyšší smysl existence.¹²⁴ V tomto smyslu pak náboženský monopol vede k úpadku náboženského života, neboť jedna církev není schopna poskytnout vysvětlení a své služby pro všechny. Ideální pro rozvoj náboženství je deregulovaný trh, na němž však často velcí hráči trátí ve prospěch menších inovativních. Pokud dojde k vytvoření náboženského monopolu, přestává náboženství jednat novátorsky, poněvadž nepotřebuje být příliš aktivní na trhu a místo o zákazníky církev usiluje o státní výhody.¹²⁵

¹²² STARK, Rodney, BAINBRIDGE William S. *A Theory of Religion*. New York: P. Lang, 1987.

¹²³ LUŽNÝ, Dušan. *Teorie racionální volby a sekularita*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, Fakulta filozofická, Katedra sociologie, 2013, s. 8.

¹²⁴ Přesto mohou podle amerických sociologů vzniknout společnosti, které jsou na náboženství nezávislé.

¹²⁵ NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008, s. 70-76.

Sekularizace nastává v momentě, pokud delší čas vládne náboženský monopol, nebo pokud jsou sekulární kultury (socialismus) schopny nabídnout odměny v tomto světě. V druhém případě se tak kloní autoři ke klasické teorii sekularizace.

Nyní se pokusíme teorii náboženské volby krátce historizovat pro Čechy v 19. století. Náboženský trh ve své čisté podobě totiž byl v Čechách velice omezený a katolická církev neměla silného náboženského protihráče, s nímž by soupeřila a který by ji nutil ke kreativnímu aktivnímu rozvoji (např. inovaci pastorage). Místo toho se církev snažila vyjednat si dobré postavení a výhody v rakouském státě, neboť byla od josefínských reforem pod dohledem státu (např. císař jmenoval biskupy). Situace se začala pro církev výrazně zlepšovat až po roce 1848, kdy byly nejprve vydány církevní patenty (zrušeno placet regium)¹²⁶ a poté podepsán i konkordát (1855). Církev se podepsáním konkordátu stala rovnocenným partnerem státu a získala si dohled nad školstvím a manželství.¹²⁷ Posílení vlivu církve však vzedmulo řadu nevole a církev v následných letech vynaložila mnoho sil, aby své výhody udržela.¹²⁸ Již během 60. let. 19. století přišla církev o řadu svých výhod (zrovnoprávnění s ostatními církvemi, ztráta vlivu ve školství,¹²⁹ manželství) a po uvedení dogmatu o papežské neomylnosti byl dokonce zrušen konkordát (1870).¹³⁰ Velké ztráty vedly církev k tomu, že začala své požadavky protlačovat pomocí katolických politických stran, které však v Čechách nenabývaly výrazného vlivu.

Nicméně čistě náboženský trh, na němž měla katolická církev monopol, byl v kontaktu s dalšími ideovými trhy, čímž se církev dostávala do střetu s nacionalismem a socialismem. Od roku 1848 se začala objevovat výraznější kritika církve, která zesílila s podepsáním konkordátu (1855). Mezi 60.-70. lety 19. století se pak církev stala terčem mnohých radikálně orientovaných nacionálních předáků (Barák), k nimž se přidali i nově se formující socialisté. Nacionalismus i socialismus totiž nabízely implicitně náboženské produkty a běžně své ideje (proslovy) halily do náboženského jazyka, čímž jim udělovaly posvátný ráz a myšlenky se díky tomu stávaly srozumitelné pro širší masy. Nacionalismus poskytoval život věčný (odměnu-kompenzátor) v účasti na národním tělesu. Socialistické ideje umisťují kompenzátory více do

¹²⁶ Prohlašování církevních zákonů, především papežských, muselo být schváleno státními úřady. V roce 1850 bylo toto nařízení zrušeno.

¹²⁷ Více např. v FASORA, Lukáš a kol. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*. Vydání první. Praha: Academia, 2018, s. 115-118.

¹²⁸ Konkordát nebyl mezi klérem jednomyslně přijat. Řada kněží si uvědomovala jeho negativa a netoužila po jeho přijetí.

¹²⁹ Církev sice o svou pozici ve školství oficiálně přišla, avšak na mnoha školách zůstala její moc neotřesená. Záleželo na místních lokálních podmínkách, vztahu učitelů a kněží a ambicích učitelstva.

¹³⁰ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*. Vydání první. Praha: Argo, 2015, s. 88-124.

tohoto světa, neboť dávají naději, že výrazné zlepšení situace či vytvoření ráje je možné již zde na zemi. Ráj však není individualistického rázu, ale má kolektivní charakter a je (především) pro budoucí generace. Na jeho vybudování se mohou socialisté-dělníci podílet, čímž se jako kolektiv mohou zapsat do paměti budoucích generací. V tomto smyslu může jejich život získat na věčnosti.

Nicméně vzhledem k tomu, že socialismus ani nacionalismus nebyly čistě náboženskými hráči a nenabízely klasicky náboženské produkty, neměla katolická církev tendenci se dynamicky rozvíjet (jako v podobě silných náboženských hráčů). Naopak se ještě více zapouzdřovala před moderním společností a stala se terčem kritik liberálů a socialistů. Na druhé straně absolutní ztotožnění se s tímto světem by pro katolickou církev rovněž nemuselo vyznít dobře, což je patrné na příkladu některých protestantských církví (a z katolicismu odtržených církví), které splynuly s modernitou (tyto církve rovněž přišly ve 20. století o velké procento věřících a staly se marginálními).

Závěrem ještě zmiňme jednu slabinu této teorie. Jednou z nejčastějších kritik je, že koncept není příliš aplikovatelný na evropské poměry, neboť církve nejsou obecně Evropany vnímány jako firmy, ale očekává se od nich, že budou sloužit veřejnosti. Tato výtku se však týká nedávné a současné doby, v níž evropské církve opustilo velké procento jejích členů.

3.5 Spiritualita

Termín spiritualita pochází z křesťanské tradice a původ slova je odvozován z latinského „spiritualis“ (duchovní, vzduchový, dechový), které má svůj kořen v podstatném jménu „spiritus“ (duch, vzduch, dech).¹³¹ V křesťanské tradici se zmíněné pojmy vztahují k Duchu svatému (Spiritui sancto), třetí božské osobě a jejímu vlivu na jednání člověka.¹³² Ve druhé polovině 20. století však termín ztratil své křesťanské konotace a od 60. let 20. století označuje především neinstitutcionální (necírkevní) pojetí víry.¹³³

¹³¹ Tato stať je v obměněné verzi převzata z mé bakalářské práce.

¹³² Za názorný příklad působení Ducha svatého na počínání člověka nám může posloužit Jeho seslání na apoštoly během svátku Letnic, jež nastávají padesátého dne po Velikonocích (Pesachu). Ve zmíněném svátečním čase pobývali v Jeruzalémě zbožní židé ze všech národů na světě a apoštolé naplnění Duchem svatým, začali k nim mluvit jejich rodnými jazyky, tedy řečí Parthů, Médů, Elamitů obyvatel Mezopotámie, Judeje a Kappadokie... Na zvoleném příkladu je možné pozorovat, že apoštolé podle výkladu Bible jednali pod vlivem Ducha svatého, poněvadž sami by se k podobnému činu neodhodlali. Pokud přeci by mezi lid vyrazili, většina návštěvníků Jeruzaléma by jejich řeči nerozuměla.

¹³³ VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jiří MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012, s. 10.

V této práci je spiritualita pojata jako složka lidské osobnosti, „*která se vytváří vnímáním posvátnosti, rozvíjí se ve vztahu k posvátnému a různými způsoby tento vztah projevuje*.“¹³⁴ Jak z definice vyplývá, spiritualita je v tomto pojetí silně psychologizována a prohlubuje se vnímáním či zakoušením posvátného či Posvátna. Spiritualita tudíž nemusí být nutně vázána na tradiční náboženství (katolicismus) ani na jeho instituce (církve), ale podstatné je, co jedinec považuje za posvátné či za Posvátno. Posvátné bývá vystavěno do opozice k profánnímu (obyčejnému, běžnému, všednímu) a člověk ho zakouší jako „cosi docela jiného“, kvalitativně odlišného od běžných věcí a skutečností. Posvátné může reprezentovat věc (rudý prapor), jev (událost Prvního máje) nebo činnost, která odkazuje k předpokládané transcendentní skutečnosti, tedy k Posvátnu – Bohu, Bytí, metafyzicky uchopené dělnické třídě...¹³⁵ Zakoušení posvátného či Posvátna je podle zmíněné definice schopna každá osoba. Spiritualita je tedy antropologickou konstantou (nezbytnou součástí člověka, tím, co dělá člověka člověkem), avšak je nutné přiznat, že u každého jedince nabývá na jiném významu.

Ke stanovení škály spirituality je možné užít dva termíny – na jedné straně spektra je umístěna „náboženská virtuosita“,¹³⁶ pojem, s nímž pracuje Max Weber a na opačné straně leží „náboženská amuzikalita“,¹³⁷ termín, který užívá Mircea Eliade. Na zvolených termínech si můžeme všimnout, že spiritualita bývá často přirovnávána k hudebnímu (ne)nadání (schopnosti vnímat či tvořit neviditelnou hudbu, která působí na člověka). Termínem náboženská virtuosita označuje Maxe Weber jedince (mučedníky pro víru, poustevníky, mnichy, pietisty), kteří metodicky pracují ke své spáse a vytváří ve všech společenství věřících „*zvláštní stav, kterému také, jako každému společenskému stavu, náleží v jeho okruhu zvláštní společenská úcta*.“¹³⁸ Tito virtuosové, kteří rozvíjí oblast spirituality dobře ukazují, že spiritualita je lidským výkonem člověka (člověk musí tuto oblast rozvíjet) či je kulturně pěstovaná. Na druhé straně můžeme ve společnostech najít vždy, a zřejmě i v těch archaických, členy „nábožensky amuzikální“, jedince, v jejichž životě zaujímá spiritualita minimální úlohu. Přesto i takoveto bytosti vnímají Posvátno či posvátné a podobně jako člověk „trpící hudebním hluchem“ si občas poskočí či poklepe nohou do rytmu hudby, tak i ony pociťují, že určitá místa, činnosti, či

¹³⁴ VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jiří MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012, s. 12.

¹³⁵ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 11-12, 18-19; VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jiří MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012, s. 15-17.

¹³⁶ WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 276-277.

¹³⁷ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Překlad Filip Karfík. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, s. 19.

¹³⁸ WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 276.

jevy jsou kvalitativně odlišná od jiných – rodný kraj, místo prvního polibku, schůze čtenářského spolku, stávka v továrně.¹³⁹

Analogicky přistupuje ke spiritualitě řada dalších badatelů. Český kněz a laureát Templetonovy ceny Tomáš Halík často uvádí, že člověk je „nevyléčitelně náboženský“ a náboženské motivy k němu neodmyslitelně patří, přestože „*moderní člověk náboženství vytěsňuje a tabuizuje, podobně jako viktoriánští pacienti doktora Freuda potlačovali svou sexualitu a agresivitu.*“¹⁴⁰ Americký teolog James W. Fowler, který se věnoval rozvoji víry a jejím stupňům, tvrdí: „*Zdá se, že víra je obecný, universální rys lidského života, pozoruhodně podobný na všech místech přes značnou různost forem a obsahů náboženské praxe a přesvědčení.*“¹⁴¹ Fowler na svých stádiích ukazuje, že víra není nic konstantního - vyvíjí se s věkem jednotlivce a také s metodickým cvičením.

Uchopení spirituality jako antropologické konstanty podporují nedávno provedené sociologické výzkumy, které se detailněji zabývají vírou, zbožností, hodnotami – nikoli jen tím, kolik procent katolíků se nachází v ČR, kolik lidí chodí do kostela, kolik procent obyvatel věří v Boha, ale hlouběji se dotazují na víru v předpokládanou transcendentní skutečnost či zda dotazovaní užívají devocionálie, esoterické předměty... Podle těchto statistik můžeme za čisté ateisty (lidé, kteří nevěří v žádný typ nadpřirozena a magie) považovat asi 6 % současné populace (ponejvíce tyto osoby pochází z akademického prostředí).

Slabinou uvedeného konceptu spirituality je, že historickým aktérům nevidíme do jejich ledví ani srdcí – nevíme, co zakoušejí, co cítí, jak přemýšlí. Nicméně vnitřní život člověka, tedy i spiritualita, se projevuje vnějšími činy, třeba jen sepsáním textu. Vnějšími činy nemusí být jen explicitně náboženské (modlitba, pokřizování), ale náboženství či ideologie zastávají a vytváří hodnoty, na něž se může jedinec ve své spiritualitě orientovat (racionálně-hodnotové jednání).

Závěr této stati dobře vystihují slova Mircei Eliadeho: „*Jak jsme řekli, nenáboženský člověk v čistém stavu je fenomén spíše vzácný, a to i v té nejdesakralizovanější z moderních společností.*“¹⁴² Na druhé straně by bylo omylem se domnívat, že spiritualita je něčím absolutně neměnným.¹⁴³

¹³⁹ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 20; VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jiří MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012, s. 13.

¹⁴⁰ HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík: ptal jsem se cest: rozhovor*. Vyd. 3. Praha: Portál, 2010, s. 163.

¹⁴¹ VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jiří MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012, s. 89.

¹⁴² ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 135.

¹⁴³ Z pohledu teorie baldachýnu je spiritualita součástí nomu (kultury).

3.5.1 Religiozita

Religiozita je v práci pojata jako druh (podmnožina) spirituality, která je institučně ukotvena, tedy formována církví. Církev vytváří nároky, jak by měla zbožnost věřících vypadat, jak mají její příslušníci správně věřit (ortodoxie – trojiční nauka, Ježíš Kristus je Spasitel) a jak mají správně svou víru prakticky žít (ortopraxe – v neděli jít na mši svatou, jedenkrát ročně ke zpovědi a k přijímání eucharistie). Religiozita je také svázána s místní tradicí, v níž jsou upřednostňovány nebo oslabovány některé prvky a je zdůrazňována lokální specifičnost (úcta k svatému, jenž žil na daném místě, úcta k zázračnému pramenu, lokální poutě). Důležité je připomenout, že od osvícenství bývá religiozita vnímána velice negativně a hodnocena jako strnulá, zastaralá či omezující rozvoj člověka. Tento názor se rozšiřoval od konce 18. století intelektuálních kruzích a v Praze se ujímal až po roce 1848, kdy došlo k rozpojení katolické církve s národním hnutím.

Nicméně čistá religiozita je ideálně typickou konstrukcí a obyčejně religiozita obsahuje značné množství prvků, které nutně nemusí mít svůj základ v daném náboženství (magické rituály). Místní klérus se tyto rozmanité prvky buď snažil inkulturovat (pokřesťanštit, dát jim křesťanský obsah či je dát do křesťanského rámce) či je toleroval nebo se rozhodl proti nim zakročit, čímž si obyčejně vydobyl u místních lidí nedobrou pověst či vytvořil konflikt.¹⁴⁴ Religiozita se tak prolíná s pověrečností, obsahuje lidovou zbožnost, heterodoxní nauky i heteropraxi (neboli nauky a praktiky rozcházejí se s pravověřím).

Toto mísení dokumentuje vzpomínka Václava Holka na sušické nádeníky, kteří odešli pracovat do cihelny v Předlicích u Ústí nad Labem v roce 1896. *“Jejich smýšlení bylo velice religiózní a pokorné. Neukousli ani sousto, aniž by se napřed nepomodlili, a po jídle tak učinili opět. Před začátkem práce se vždy pokřížovali. Můj nejbližší spolupracovník Kojzar dostával často v dopisech od své ženy obrázky Matky Boží, které pak všechny u sebe nosil, aby ho ochránily od všeho zlého. Když jsem se mu jednou kvůli tomu vysmál, chtěl mi hned hodit cihlu na hlavu. Všichni měli ještě plné hlavy společenských a náboženských předsudků. Věřili dosud na ty nejhloupější věci, které ani s náboženstvím neměli co dělat, jako na uhrančivou moc některých lidí, kteří mohou čarováním způsobit škodu nebo užitek a podobně. Opětovně jsem se tu přesvědčil, že mezi saskými a českými venkovany není, co se týče náboženského fanatismu*

¹⁴⁴ Tomáš Pavlíček ukazuje, jak se rakovnický kněz Stangler dostal v 60. letech 19. století do sporu s místními farníky. Odmítl při Hromnicích, kdy se žehnají hromničky (svíčky), pověsit svíčky na krk a jen je poželhal. Dále zakazoval na Velký pátek noční bdění u kříže, které bylo v kostele zvykem. Stangler byl odpůrcem lidové zbožnosti a k negativnímu postoji ho vedlo pravděpodobně i to, že řada místních se účastnila více lidových pobožností než mši. PAVLÍČEK, Tomáš. *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848-1914)*. Vydání první. Praha: Academia, 2017, s. 352-369.

a pověr, ještě dnes žádný rozdíl. Naproti tomu nerespektovali vlastní a podstatnou součást náboženství, jeho morální jádro, zásady: „Miluj bližního svého jako sebe samého. Nečiň jinému, co sám nemáš rád.“ Jejich smýšlení se vyžívalo vnějšími projevy, modlením doma a v kostele. To jim stačilo k zachovávání božích přikázání. Jak se jim pak dařilo v boji o existenci, to byla zase věc sama pro sebe. Byli vlastně stále falešní a hašteřiví. Jak často mě z toho srdce bolelo.“¹⁴⁵ Holkův popis může být záměrně nadsazený, neboť se snaží ukázat na rozporné jednání zbožných nádeníků, kteří jsou sice pověreční, věří „kde čemu“, ale na hodnoty vyplývající z křesťanství nedbají. Z Holkova popisu můžeme usuzovat, že zbožnost byla habitem příchozích dělníků a pomáhala jim se vyrovnat s těžkostmi v novém prostředí. Z různých vzpomínek (Rezler) vyplývá, že právě venkovští dělníci přinášeli s sebou religiozitu a také pokoru (přijmout podmínky života a nebouřit se proti nim). Pro socialistické předáky venkovská mentalita (pokora) byla překážkou ve vyjednávání o lepších pracovních podmínkách, protože tito dělníci neměli tendenci veřejně protestovat.¹⁴⁶ Tento důvod mohl vést řadu předáků k nenávisti a velké distancovanosti vůči religiozitě.¹⁴⁷

Holkův text odkazuje ještě k jednomu postřehu Maxe Webera. Tento německý sociolog si všiml, že jednotlivé sociální skupiny tíhnou k určitému typu religiozity. Vyšší vrstvy, pokud jsou zbožné, obecně kladou důraz na etické principy.¹⁴⁸ Vyšší měšťanské kruhy obvykle neakcentují náboženství spásy, ale spíše se zaměřují na tento svět a v náboženství hledají potvrzení legitimacy svého společenského postavení. „Člověk šťastný se vedle méně šťastných nespokojí jen s faktem štěstí, ale chce mít ještě navíc na své štěstí ‚právo‘, tedy vědomí, že si je oproti lidem méně šťastným ‚zasluhuje‘ – zatímco oni si jistě nějak ‚zasloužili‘ své neštěstí.“¹⁴⁹ Neprivilegované vrstvy svou socio-ekonomickou situací pak tíhnou spíše k náboženství spásy, které nemusí mít jen náboženské zdroje, ale roli náboženství spásy mohou sehrávat i sekulární ideologie (nacionalismus, socialismus). Náboženství spásy jednak osvobozuje od tíživého života, jednak nabízí potenciál pro změnu. Střední a nižší měšťanské kruhy (střední a drobná

¹⁴⁵ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 192-93.

¹⁴⁶ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950; Venkovská mentalita se projevovala ještě během Velké války. „Třídní vědomí tak bylo neustále konfrontováno s vesnickou křesťanskou morálkou, emancipační snahy s patriarchálním vnímáním sociálního světa a progresivní jazyk dělnických vůdců s konzervativním horizontem z venkova pocházejících dělníků. KUČERA, Rudolf. *Život na přídel: válečná každodennost a politiky dělnické třídy v českých zemích 1914-1918*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2013, s. 136.

¹⁴⁷ Zajímavé je, že Holec považuje míru religiozity u saských a českých venkovanů za podobnou. Tím jeho pozorování odporuje představě, že Češi po Bílé Hoře přijali katolickou víru jen na oko a ta nikdy nezakořenila.

¹⁴⁸ VIDO, Roman. Město zbožné a město bezbožné. In: *Sociální studia*, Brno: Masarykova univerzita, červen 2006, roč. 3, č.2, s. 69-71.

¹⁴⁹ WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Překlad Jan J. Škoda. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 220.

buržoazie, řemeslníci) se obecně více upínají k racionálně etickému náboženství spásy. Tato vrstva nemá přímé vazby s přírodou a její zisk je na ní nezávislý. Zisk je tedy kalkulatelný (spočitatelný a predikovatelný, kolik vydělám v budoucnu) a jednání je často racionálně účelové. „...je pro hospodářskou existenci zejména řemeslníka za jistých specifických podmínek nasnadě myšlenka, že musí být ve svém vlastním zájmu poctivý, že se mu ‚vyplatí‘ řádná práce a plnění povinností a že pak bude ‚hoden‘ spravedlivé mzdy. Kloní se tedy k eticky racionálnímu světovému názoru ve smyslu etiky s odplatou, jaká je ostatně blízká [...] všem neprivilegovaným vrstvám.“¹⁵⁰ Rolnické a dělnické vrstvy pak k sobě mají blízko v tom smyslu, že mají minimální sklony k racionální systematizaci náboženství a tendují k magickému přístupu ke světu (zakouzlený svět). Leč na rozdíl od dělníků rolníci svou religiozitu vztahují k přírodě, na níž je jejich život závislý.

Religiozita se většinou měří návštěvností kostela, avšak pro 19. století nemáme na území Čech žádné statistiky, které by se této problematice věnovaly.¹⁵¹ Nicméně rozdělení na chodící do kostela a nechodící (church-goer a non-church-goer) je v řadě ohledů nedostačující, jak ukazují badatelské práce v Británii, kde se vedou ohledně interpretací statistik velké spory. Podle censů z roku 1881 chodilo do kostelů všech církví v dělnických oblastech mezi 20-30 % a kolem 40 % byla účast v měšťanských předměstí (middle-class suburbs) Londýna a Birminghamu.¹⁵² Kritici těchto statistik se snaží dokázat, že ačkoli dělníci do kostela příliš nechodili, běžně se modlili doma, četli si z Bible, vzdávali díky před jídlem, děti chodili do nedělní školy... Rozdělení na „chodiče“ a „nechodiče“ mnoho nevyovídá o osobní a rodinné (domácí) religiozitě. Tento problém se týká i pražského prostředí. Dělníci často v neděli pracovali a nemohli se mši účastnit. Oproti britskému prostředí však v Praze chybí církevní pluralita a rozvoj evangelikálních, metodistických a non-konformistických církví, které kladly důraz na osobní zbožnost (pietismus), čtení z Bible, teetotalism (odpor proti alkoholismu) a přizpůsobovaly svou nauku dělnictvu – stavěly svá zázemí, konaly open-air kázání na ulici, pořádaly nedělní školu pro děti, kde se učily. Takto výrazná úsilí v katolickém prostředí v Praze chybí, proto se nedá očekávat, že by si dělníci doma četli z Bible. Nicméně přesto nelze vyloučit magické a religiózní rituály – možná se křížovali před jídlem či nebezpečnou situací, pomazávali křížem chléb při pečení, modlili se před spaním, dodržovali se křesťanské zvyky a

¹⁵⁰ WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Překlad Jan J. Škoda. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 212.

¹⁵¹ Statistiky by mohly být ve výzkumu nahrazeny zprávami a referáty z vikariátních konferencí (setkání farářů z vikariátu).

¹⁵² MCLEOD, Hugh, *Religion and the Working Class in Nineteenth Century*. London: The Macmillan Press, 1984, s. 13; USTORF, Werner, ed. a MCLEOD, Hugh, ed. *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2003, s. 15.

předpisy (posty, páteční půst od masa) či doma zpívali nábožné písně. Právě náboženské zpěvy patřily v Praze k velice oblíbeným, ačkoli jejich popularita podle Františka Haise během druhé třetiny 19. století opadala.

Ztráta religiozity bývá často prezentována jako nahrazení zbožnosti rozumem pozitivistického typu. Tomu se skutečně mohlo dít, avšak jednalo se o několik málo jedinců, kteří obyčejně prošli univerzitním prostředím. Rozum pro ně byl v rozporu s tehdejšími představami Boha a mnohé vedl ke ztrátě zbožnosti či k redukci křesťanství na morálku. Nicméně intelektuálové obyčejně vložili svou víru v něco jiného, ve vědu, nacionalismus, socialismus, poněvadž dlouhodobě nelze bez baldachýnu (víry) žít. V naší perspektivě tedy ztráta spirituality představuje spíše přechod do anomického stavu, v němž je svět zakoušen jako chaos a ústí v hledání nového posvátna, nového baldachýnu. Vykořenění jedinci tak hledají nové baldachýny, které jim poskytují moderní ideologie socialismu a nacionalismu. Moderní ideologie se však od tradičního náboženství odlišují, mají jinak vystavěný baldachýn, jiný typ argumentace (založený na metanarativu), avšak obsahují velké množství křesťanských nebo obecně náboženských prvků.

3.6 Církev

Pojem církev je v práci redukován na římskokatolickou církev a ostatní církve (luterská, reformovaná, starokatolická) jsou pro svou okrajovost Čechách upozaděny. Na církev je nazíráno jako na mocenskou instituci, jež prosazuje své zájmy (nejen nutně náboženské) a zprostředkovává křesťanství (hlásá zvěst o Ježíši Kristu) v katolickém hávu. Katolické uchopení křesťanství se však stávalo natolik výrazné a hluboké, že docházelo k silné ideologizaci křesťanské zvěsti, pročež můžeme církev spatřovat jako ideologického hráče, který vstupuje do konfliktu s ostatními stranami – nejvíce liberály a socialisty. V tomto smyslu můžeme hovořit o kulturních válkách, kdy se jednotlivé strany konfliktu snaží prosazovat svůj vliv.¹⁵³

¹⁵³ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*. Vydání první. Praha: Argo, 2015, s. 31-35. Církev naopak začala majoritně spatřovat ideál v minulosti; nejprve ve formě tzv. první restaurace, která se duchovně a kulturně orientovala na nejbližší minulou církví příznivou epochu – baroko. Od druhé poloviny 19. století pak převládla druhá restaurace, která hledala inspiraci ještě v dávější epoše. „*Druhá restaurace preferuje středověk, období venkonce vzdálené, velebené samozřejmě především jako ideál harmonického a jednotného „světa v církvi“, ale podvědomě i jako „onen čas“, „zlatý věk“, bezčasí – tedy jako alternativu vůči vševládajícímu principu lineárního pokroku.*“ PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*. Vyd. 1. Praha: Torst, 1998, s. 93.

V církvi od konce 18. století docházelo k prosazování ultramontanismu, který začal představovat dominantní a autoritativní směr v církvi a definitivně se prosadil s Prvním vatikánským koncilem (1871). Tento směr prosazoval svrchovanost papeže, centralizaci církve pod jeho hlavou (odpor vůči lokálním a národním hnutím v církvi) a velice negativně se stavěl k modernímu světu.¹⁵⁴ V neposlední řadě opanoval ultramontanismus i sociální otázku, jejímž uchopením a (ne)realizováním se totiž církev přibližovala či vzdalovala dělníkům (proto na ní bude v druhé části práce kladen důraz).

Přestože katolická církev tvořila jeden blok, bylo by mylné ji pokládat za monolitickou organizaci. Uvnitř církve se objevovaly další proudy, které nesouzněly s ultramontánním směrem. Nicméně jinak smýšlející lidé byli vystrkováni na okraj církve – kněží byli posíláni na zapadlé vesnice (Bolzano), nebo docházelo k excesivním výstupům či odebrání kněžství. Pro Prahu bylo nejsilnějším výstupem člena křížovnického řádu Augustina Smetany, který působil v univerzitním prostředí (vídeňském a českém) a byl jeden z mála znalců německého filosofa Hegela. Smetana opustil¹⁵⁵ klášter a v roce 1850 napsal článek, v němž se vyjadřuje o svém výstupu z řádu i církve.¹⁵⁶ Za svůj odchod byl z církve exkomunikován, čímž se stal mučednickou postavou a jeho autobiografické *“Zápisky z církve vyobcovaného kněze”* (1863 česky i německy) se posléze staly čítankou antiklerikálních a protikřesťanských propagandistů.¹⁵⁷ Ačkoli občas docházelo k podobným excesům při výstupech z církve, církev směrem ven se tvářila jako jednotná a pevná instituce.

3.6.1 Antiklerikalismus

Antiklerikalismus je možné ztotožnit na území Čech s antikatolicismem, tedy odporem vůči katolické církvi, jejím představitelům – kněžím i aktivním laikům, zejména na politickém poli. Mezi nejvýraznější odpůrce katolicismu patřily radikální osmačtyřicátníci (Sabina, Barák), mladočeši, sociální demokraté, protestantské církve a vědecké kruhy. Antiklerikalismus

¹⁵⁴ RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*. Překlad Anna Hánová. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2003, s. 109.

¹⁵⁵ Smetana pravděpodobně již před rokem 1848 o svou víru přišel a odmítl navrhované církevní reformy prohlubující především pastoraci, poněvadž je pokládal za nedostatečné.

¹⁵⁶ Roku 1903 vznikl bezvěrecký Spolek Augustina Smetany, který se na Smetanu odvolával jako na první oběť klerikálního pronásledování. Ve spolku působila řada českých veřejných osobností, např. Jan Svatopluk Machar, Stanislav Kostka Neumann, Jan Herben, František Václav Krejčí. Do spolku se přihlásil i Tomáš Masaryk se svou manželkou Charlottou, Emanuel Chalupný či Alfons Šťastný. V roce 1906 však vznikla česká sekce Volné myšlenky, která přebírala většinu aktivit spolku. Spolek tak v roce 1909 zanikl. KUDLÁČ, Antonín K., K. *Příběh(y) Volné myšlenky*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2005, s. 12-19.

¹⁵⁷ PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*. Vyd. 1. Praha: Torst, 1998, s. 166.

se však může projevovat i v církvi samotné, kdy některé směry a jedinci se neslučují s posilováním role církve, centralizací moci či dokonce s naukou církve. Antiklerikalismus může nabývat různých podob, reaguje na dobové podněty a rozhodně není homogenním proudem, neboť samotní antiklerikální protagonisté se dostávali do názorových střetů ohledně důvodů negativních postojů k církvi. Nicméně antiklerikalismus sjednocuje pokroková idea, že katolicismus je neslučitelný s moderním světem. „*Ústředním motivem antiklerikálního diskurzu v éře kulturních válek byl názor, že hierarchická organizace katolické církve a centralisticko-autoritářské tendence ultramontánství jsou naprosto neslučitelné s liberálně-demokratickou představou člověka jako autonomní, racionální bytosti.*“¹⁵⁸ V Čechách se vyjma konfliktního vztahu k modernitě dostala církev i do sporu s národním hnutím, které přijalo Palackého vyprávění národního příběhu. Palackého příběh je postaven na „stýkání“ a „potýkání“ s německým (germánstvím) a v druhém případě s římskou mocí. Vrchol českých dějin spatřuje Palacký v husitství a vrchol ideálního lidství, božného člověčenství, v Janu Husovi.¹⁵⁹ Palacký sám proti katolické církvi ostře nevystupoval a razil smířlivý tón, podobně jako jeho následník v staročeské straně František L. Rieger, který se snažil udržet co nejširší národní těleso (vyjednával jak s radikalizujícími mladočechy, tak s katolíky a pokoušel se tlumit jednotlivé výpady). Mladočeský proud během 60. a 70. let 19. století zakomponoval kritiku církve do své ideologické propagandy. Mezi největší kritiky církve patřili bratři Julius a Eduard Grégrové, Jan Neruda, Josef Barák a Alfons Šťastný. Mladočeská kritika však obvykle byla proti-katolická, nikoli však proti-křesťanská. Jedním z mála, kdo výrazně prosazoval ateismus byl Alfons Šťastný, rozporuplná osobnost, která však přispívala v 70. letech do „*Dělnických listů*“ a publikovala v nich nesčetné množství pamfletů. Šťastný byl také zakladatelem Spolku volných myslitelů (1874), do nějž vstoupilo řada lidí, mezi nimiž bylo hodně dělníků. Na přelomu 60 a 70. let proběhlo několik táborů lidu, které protestovaly proti rakousko-uherskému dualismu a prosazovaly větší svobodu pro české země. Táborů lidu se účastnily statisíce lidí a konaly se obvykle poblíž Národního místa (Lipany, Oreb, Karlštejn). Tábory se nesly v duchu husitství, které byl řečníky prosazováno jako symbol svobody a útoku na katolickou církev. Palackého příběh byl během druhé poloviny popularizován, simplifikován a do mysli Čechů se postupně vkrádala nekompatibilita mezi češtvím a katolicismem.

¹⁵⁸ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*. Vydání první. Praha: Argo, 2015, s. 43.

¹⁵⁹ ČINÁTL, Kamil. *Dějiny a vyprávění: Palackého Dějiny jako zdroj historické obraznosti národa*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2011, s. 39-44, 87.

Vůči katolicismu se vymezovaly i socialistické proudy. Antiklerikální bod můžeme najít již v eisenaušské programu, jímž se zakládala německá sociální demokracie. Pátý bod programu hlásá oddělení církve od státu a oddělení školy od církve. Tento bod přejal i program Rakouské sociální demokracie, která ho schválila na zakládajícím sjezdu v Neudörfelu (u Vídeňského Nového Města, 1874) a zařadila ho na třetí místo. Tento program se pak stal vzorem pro vznik sociálních demokracií v Rakousku a převzala ho i Československá sociální demokracie na tajném sjezdu v Břevnově (1878). Z programů je zřejmé, že antiklerikalismus se nacházel v sociálně demokratickém prostředí od jeho počátků a sociální demokracie si z ideologického hlediska nedokázala představit budoucí spravedlivější uspořádání společnosti s výrazným podílem církve ve veřejném životě. V českém prostředí socialisté navazovali na antiklerikalismu mladočeský, avšak ještě před založením své strany se od mladočechů distancovali. Socialisté rovněž byli v úzkém kontaktu s bezvěreckými uskupeními (Vlná myšlenka), avšak obě hnutí se dostávala do ideových střetů, neboť se v diskuzích vyjevovaly odlišné kořeny antiklerikalismu. V šíření antiklerikálního obrazu hrály nemalý vliv noviny a časopisy, které byly odebírány do dělnických jednot.¹⁶⁰ Antiklerikální časopisy nutně nemusely být socialistického původu, dokonce některé kritizovaly sociální demokracii (Burianova Pochodeň). Nicméně, jak poukazuje Jiroušek, časopisy si našly v sociálně demokratickém prostředí své zázemí¹⁶¹ (více k časopisům v kap. Počátky dělnického hnutí).

Antiklerikalismus často bojuje vůči církvi (klerikalismu) tím způsobem, že vytváří její negativní obraz (podobně však církev bojovala vůči socialistům). Tyto obrazy se staly natolik silné, že se podílely na vzniku negativních stereotypů o církvi. Antiklerikální stereotypy měly nepochybně vliv v sociálně demokratickém prostředí a působily na jednání i vzpomínání mnohých dělníků. Jedním z obrazů či stereotypů, který mohl být přesvědčivý pro dělnictvo a nižší vrstvy, bylo pokrytectví kněze. Karikatury a antiklerikální spisy často pracují s motivem obtlouzlého arogantního církevního představitele, který pod pláštěm zbožných frází, má na srdci především moc, peníze, osobní blaho a plný žaludek. Kněz obvykle byl zobrazen v tmavém rouchu jako otlý ošklivý mužík s širokým černým kloboukem (kněžstvu se proto posměšně přezdívalo černá internacionála). Z národního a emancipačního pohledu byla církev často spojována s jezuity, v nichž byl spatřován vrchol tmářství a ultramontanismu (odpor vůči nacionálním snahám).

¹⁶⁰ Větší ohlas než časopisy a pamflety mohly mít satirické noviny s obrázky (Šípy).

¹⁶¹ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl 1, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast', 1900, s. 68-69.

4 Dělnictvo

Prozatím jsme bezproblémově používali termín dělnictvo a implicitně či explicitně ho pojímali jako vrstvu. Na poli historiografie a v sociálních vědách se však dlouhodobě vedou metodologické debaty, jakým obsahem termín naplnit, co dělá dělnictvo dělnictvem (jak se liší od jiných vrstev, tříd či prostředí) a na jaké aspekty klást důraz při jeho analýze. Pokud tedy nechceme s termínem pracovat nereflektovaně, je třeba jej alespoň v základech ohledat.¹⁶²

Za dělníka bývá obvykle považován ten, kdo si na své živobytí vydělává prací svých rukou (vlastní výrobní síly) a nechává se najímat za mzdu. Dělník nabízí práci svých rukou na trhu a obvykle nevlastní téměř žádné výrobní prostředky, jimiž by si vydělával (vyjma svého náradí jako např. kladivo). Dělník je tudíž závislý na svém zaměstnavateli, který mu vyplácí mzdu a je vůči němu v podřízeném postavení.¹⁶³ V 19. století nemusel pracovat jen v továrně, ale mohl být zaměstnán i v zemědělství, stavařství, dopravě či jako služebník/služebnice. Dělníky můžeme rozdělit na kvalifikované a nekvalifikované, přičemž „nekvalifikovaní“ obvykle dostávali menší mzdu, zastávali nižší pozice, byli jednodušeji nahraditelní a obecně měli také nižší, nejen pracovní, morálku. Sociální skupinu dělníků pak můžeme jednoduše pojmenovat dělnictvo, jak to bylo historicky činěno. Nicméně dělnictvo (ani dělník samotný) nemusí být charakterizováno jen skrze ekonomickými faktory.

V historiografii probíhají diskuse, jak termín „dělnictvo“ uchopit, zda spíše skrze kategorii třídy (Marx, Weber), vrstvy či prostředí (milieu).¹⁶⁴ Ortodoxně marxistický proud historiků uchopoval dělnictvo jako třídu, která měla splnit svůj dějinný revoluční úkol – svrhnout buržoazii. Třída je v marxistickém pojetí dána ekonomicky – dělnická třída disponuje jen výrobními silami a je v kapitalismu vystavěna do kontrapozice vůči buržoazii, měšťanstvu, které vlastní výrobní prostředky a dělnictvo vykořisťuje.¹⁶⁵ Dělnická třída je rozdělena na třídu o sobě (class an sich), která si neuvědomuje své dějinné postavení a je dána podobnou ekonomickou situací a třídu pro sebe (class für sich), jež reflektuje své dějinné postavení a je

¹⁶² Smyslem této stati je koncepce a termíny jen zběžně nastínit.

¹⁶³ Nerovný vztah akcentuje v české historiografii Lukáš Fasora, který zastává tvrzení, že právě tato zkušenost spojuje dělníky. „V rámci zaměstnaneckého poměru dělníky navzájem spojovala hlavně zkušenost závislosti na mzdě vyplácené majitelem, tedy zážitek z nerovného vztahu, ve vztahu závislosti.“ FASORA, Lukáš. *Dělník a měšťan: vývoj jejich vzájemných vztahů na příkladu šesti moravských měst 1870-1914*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 17.

¹⁶⁴ Více o konceptualizaci dělnictva HOLUBEC, Stanislav. *Lidé periferie: sociální postavení a každodennost pražského dělnictva v meziválečné době*. 1. vyd. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2009.

¹⁶⁵ Toto je nejjednodušší schéma. Marx ještě přidával ke dvěma třídám v kapitalismu vlastníky pozemků. V některých textech ještě vyčleňuje rolnictvo jako zvláštní skupinu střední třídy. PULLMANN, Michal - RÁKOSNÍK, Jakub. "Dělnická třída" v moderní sociální historiografii. In: *Dějiny – teorie – kritika*. Praha: Masarykův ústav – Archiv Akademie věd ČR, 2007, roč. 4, č. 2, s. 275.

schopná se koordinovat v ekonomickém a politickém zápase s buržoazií. Dělnická třída tedy prochází v dějinách procesem sebeuvědomění – uvědomuje si sebe samu, svou situaci, že je vykořisťována a začne hájit vlastní zájmy. Tím dochází k třídnímu boji mezi dělnictvem (vykořisťovanými) a buržoazií (vykořisťovateli). Ačkoli třídní boj není jen výhradně marxistickou záležitostí, bývá s marxismem a třídním pojetím společnosti téměř bezvýhradně spojován. Weberovo pojetí třídy, které bylo často vykládáno jako v konfliktu s marxistickým, se orientuje na podobné šance na trhu a přidává ještě k určení třídy moc a prestiž.

Ortodoxní marxistické pojetí bylo revidováno, neboť příliš zdůrazňuje ekonomiku a opomíjí roli dalších faktorů. Nejznámější a velice vlivným revizionistickým přístupem je kniha „*The Making of the English working class*“, v níž autor Edward Palmer Thompson (1924-1993) zdůrazňuje roli kultury a snaží se ukázat, že třída se děje, utváří se v čase a není pevnou strukturou, jak předpokládali tradiční marxisté. „*Nenahlížím třídu jako strukturu, dokonce ani jako kategorii, ale jako něco, co se ve skutečnosti děje (a co může být ukázáno, že se dělo) v lidských vztazích.*“¹⁶⁶ Thompson klade důraz na lidské jednání, vztahy a zaobírá se kulturou (tradicí, zvyky), každodenností dělnictva a zobrazuje pestrost dělnického života, čímž se snaží zachránit obilného žence-ludditu, zastaralého domácího tkadlece se stavem, řemeslníka s utopickými myšlenky.¹⁶⁷ Přesto Thomsonovo inovativní řešení, jeho práce má řadu problematických bodů. Autor nadále věřil, že dělníci jsou objektivně vykořisťováni a podle postmoderní kritiky nedostatečně pracoval s tím, že zkušenost je silně formována jazykem (diskursem)

Pojem třída je však v českém prostředí stále vnímán silně ideologicky, byť se přístup k pojmu za posledních třicet let změnil. Další možností, jak pracovat s dělnictvem, je pomocí pojmu vrstva (stratum). Pojem rozděluje (stratifikuje) společnost do několika vrstev – v základu na vyšší, střední, nižší – podle podobného majetku, moci, prestiže, povolání, vzdělání, životního stylu, tedy podle sociálního statusu. V tomto ohledu vrstva ukazuje na nerovnost ve společnosti, avšak nutně nepočítá s bojem mezi vrstvami. Určitou potíží, která koncept problematizuje je statusová inkonzistence, neboť některé skupiny mají například vyšší podíl na moci v rámci stavovských privilegií, ale nedisponují příliš velkým majetkem, nebo naopak některé vrstvy disponují vysokým vlastnictvím, ale nemají mnoho politických práv.¹⁶⁸ Takovéto skupiny (s nevyváženým statusem) mívají tendenci se bouřit.

¹⁶⁶ THOMPSON, E.P. *The making of the english working class*. Repr. London: Victor Gollancz Ltd., 1965, s. 8.

¹⁶⁷ THOMPSON, E.P. *The making of the english working class*. Repr. London: Victor Gollancz Ltd., 1965, s. 12.

¹⁶⁸ HOLUBEC, Stanislav. *Lidé periferie: sociální postavení a každodennost pražského dělnictva v meziválečné době*. 1. vyd. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2009, s. 14.

Třetí možností, jak uchopit dělnictvo, je skrze kategorii prostředí (milieu). Tento pojem výrazně rozpracoval francouzský sociolog Pierre Bourdieu. Klíčovým termínem je v jeho koncepci sociální pole, na němž probíhá neustálý symbolický boj o výhodné pozice. Sociální pole je tvořeno objektivními vztahy mezi pozicemi, které aktéři zaujímají (mezi aktéry je veden boj o zachování či transformování pozice). Umístění v poli je dáno kumulací různých zdrojů neboli distribucí kapitálů. Běžně bývají uváděny tři či čtyři kapitály – sociální, kulturní, ekonomický a symbolický, avšak při výzkumu je možné si zvolit kapitály na základě vlastního rozhodnutí (např. náboženský). Pokud dochází k tomu, že se v poli objeví více aktérů při sobě, vytváří se tzv. milieu, prostředí, které má podobný habitus (životní styl – oblékání, stravování, typ jazyka...).¹⁶⁹ Výhoda prostředí spočívá v tom, že nemá pevně vytyčené hranice, díky čemuž se do této kategorie vměšťují i lidé (manželky, partnerky, děti, prarodiče), kteří žijí z platu dělníka a lidé nezaměstnaní.¹⁷⁰

Pro tuto práci je stěžejní vztah dělnictva k náboženství, tedy jak životní styl, typ zaměstnání, podobné podmínky života, prestiž, generační zkušenost a vyznávané hodnoty formují vztah ke katolicismu – náboženství, církvi, religiozitě a co bylo klíčové pro odklon od těchto třech kategorií. Dělnictvo či dělnická vrstva je tedy předně pojímáno v těchto intencích a ostatní parametry jsou podstatné, jen když se vztáhnou k sekularizaci či zmíněné triádě.

V této práci se zaměřujeme především na české průmyslové dělnictvo v Praze, které pracovalo v mechanizovaném, stroji vybaveném prostředí, kde byl zaměstnán větší kolektiv. Ve větších továrnách nepanovaly obvykle příliš osobní vztahy jako v řemeslných dílnách, kde se všichni (vlastník, mistr, dělníci, učedníci) mezi sebou znali.¹⁷¹ V továrnách pracovali

¹⁶⁹ „*Habitus je generativní a jednotící princip, který z charakteristických vztahových rysů, vlastních určitému postavení, vytváří jednotný životní styl, tj. celek, v němž se sjednocuje volba osob, statků i praktických činností [...]. Habitusy jsou generativní principy odlišných a odlišujících praktických činností – to, co dělník, a hlavně způsob, jakým to jí, sporty, jež pěstuje, a jakým způsobem je pěstuje, jeho politické názory a způsob, jakým je vyjadřuje, se systematicky liší od způsobu stravování a odpovídajících aktivit továrníka...*“ BOURDIEU, Pierre. *Teorie jednání*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 1998, s. 16.

¹⁷⁰ Přehledně k Bourdieho konceptům RŮŽIČKA, Michal, VAŠÁT, Petr. Základní koncepty Pierra Bourdieu: pole – kapitál – habitus. In: *AntropoWEBZIN*, 2011, roč. 7, č. 2, s. 129-133, [online] dostupné z: <http://www.antropoweb.cz/cs/zakladni-koncepty-pierra-bourdieu-pole-kapital-habitus> [cit. 24.11.2020]; O diskusích ohledně uchopení dělnictva v post-moderní historiografii pojednává Jakub Rákosník. Od přelomu 70. a 80. let se začal v historiografii projevovat lingvistický obrat, který upozorňuje že, kategorie (tedy i třída, vrstva či prostředí) jsou jen diskursivní konstrukcí a nejsou odrazem objektivní sociální reality. „*Který jazykový popis získá hegemonní postavení a potlačí konkurenční popisy, je spíše otázkou moci, politického boje a historické nahodilosti než odrazem skrytých struktur.*“ RÁKOSNÍK, Jakub. Dělnická třída, postmodernismus a česká historiografie. In: *České, slovenské a československé dějiny 20. století. 2, sborník z mezinárodní konference mladých vědeckých pracovníků. Univerzita Hradec Králové, 7.-8. března 2007, Ústí nad Orlicí: Oftis, 2007, s. 222-230.*

¹⁷¹ Řemeslnické prostředí si však nelze idealizovat, neboť v osobních prostředích vznikají často velice svízelné vztahy. Např. František Hais byl v práci svým otcem natolik bit, že vedení malého Františka raději poslalo do jiné dílny, aby tam pokračoval v učení.

kvalifikovaní a nekvalifikovaní dělníci, jejichž postavení se značně lišilo. Nekvalifikovaní dělníci silně fluktovali – bylo jich příliš mnoho na málo továren a byli jednoduše nahraditelní, protože na uvolněné pracovní místo se obyčejně tlačilo hned několik dalších dělníků. Kvalifikovaní dělníci mívali v továrnách výsadnější postavení, byli lépe placení a majitelé měli snahu si je více držet než nekvalifikované. Mezi kvalifikovanými a nekvalifikovanými dělníky obyčejně nepanovali příliš dobré vztahy. „*Přadláci – to byla vůbec trapná kapitola. Ačkoli to byli dělníci jako my, považovali se za elitu, honili nás, vysmívali se nám, chovali se k nám hrubě, nadávali nám a dost často k nadávce přidali i pohlavek... Mohli si to dovolit, protože vazačů a nastrkovačů bylo nadbytek.*“¹⁷² Takto vzpomíná na poměry v brněnské přádelně tzv. „Kemce“ František Halas, kde vedle přadláků, hlavních dělníků majících na starost dva selfaktory (stroje, na nichž se zpracovávala vlna na nitě), pracovali ještě pomocní dělníci, často děti (štrajchpudlíci), kteří však narozdíl od přadláka byli vypláceni denní mzdou.

Tovární dělnictvo je však velice obtížné odlišit od jiného a řada především nekvalifikovaných dělníků se nechala najímat tam, kde zrovna byla práce, tedy i mimo továrnu. Statistiky obyčejně nerozlišují mezi továrním a řemeslným dělnictvem, které v Praze převažovalo i na přelomu 19. a 20. století.

4.1 Historizace a hierarchizace průmyslového dělnictva

Průmyslové dělnictvo vznikalo v českých zemích až během 50. a 60. let 19. století a v roce 1869 čítal celkový počet dělnictva (řemeslného a továrního) přes 1 milion obyvatel. Počet dělníků rapidně rostl a české země se posunuly z agrární společnosti, kde se většina obyvatel živí v zemědělství, ke společnosti agrárně-průmyslové nebo průmyslově-agrární, v níž jsou obyvatelé výrazně zaměstnání v průmyslu či jejich zaměstnání v průmyslu již převažuje. Nárůst průmyslu byl v českých zemích tak vysoký, že se české země během druhé poloviny 19. století staly nejprůmyslovější částí habsburské monarchie. Ze statistik k roku 1869 vyplývá, že každý čtvrtý obyvatel činný v povolání, pracoval jako dělník v továrně či řemeslné dílně a v roce 1910 to již byl téměř každý třetí.¹⁷³ Od 60. let se počty dělnictva se mohutně zvyšovaly také v Praze a jejím okolí. Nej hustěji se dělnictvo usazovalo v okolí Prahy, kde osídlení

¹⁷² HALAS, František a KAPLICKÝ, Václav, ed. *Kemka: vzpomínky bývalého textilního dělníka*. Praha: Práce, 1950, s. 36.

¹⁷³ Analýzou statistik se zabýval KÁRNÍK, Zdeněk. *Na úsvitu dějin české sociální demokracie: od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany (1844-1893)*. První vydání v českém jazyce. Praha: Zdeněk Kárník ml., 2019, s. 127-130.

dělnictvem mnohdy přesahovalo 70% (více v kap. Pražská urbanizace ve vztahu k dělnictvu). Dělnictvo tak bylo ve „Velké Praze“ největší sociální skupinou, která však nebyla homogenní.

Dělníci v průmyslu a řemeslech v českých zemích roku 1869 (1910)					
	Předlitavsko	Čechy	Morava	Slezsko	České země
Celkový počet obyvatel	20 394 980 (28 570 800)	5 140 544 (6 769 237)	2 017 274 (2 622 224)	512 352 (756 949)	7 671 170 (10 148 410)
V povolání činní	11 813 468 (16 020 405)	2 881 937 (3 669 918)	1 173 435 (1 447 435)	283 563 (384 959)	4 338 935 (5 502 312)
Dělníci v průmyslu a řemeslech	1 775 686 (2 809 210)	718 916 (1 084 053)	228 481 (350 337)	71 481 (130 112)	1 018 878 (1 564 502)
Zemědělství dělníci	5 623 935 (1954 368)	1 189 770 (497 051)	541 536 (223 583)	112 387 (55 802)	1 843 693 (776 436)

(Zdroj: KOŘALKA, Jiří. *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815–1914: sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*. Praha: Argo, 1996, s. 235, 237.)

Jelikož dělnictvo bývá pojímáno jako celek, může tento náhled vytvářet zdání, že dělníci byli mezi s sebou byli solidární. Samotní dělníci však mezi s sebou vytvářeli hierarchii a nelze říci, že by táhli za jeden provaz. Josef Rezler ve svých pamětech ukazuje, jak se hierarchie projevovala v každodenním životě. „*V hostincích byly vyhrazené stoly pro kovodělníky, zedníky a dole, až u dveří, směli sedět tkalci a přadláci, kteří se ještě dělili na více a méně placené. My, chasa, jsme do hostince vůbec nemohli, nebylo peněz, a tak se krátil čas tím, že se házelo*

“do čáry,” hráli se karty a hlavně se prováděly necudnosti”¹⁷⁴ Solidarita se pak podle Rezlera neprojevovala ani mezi dělníky téhož povolání a ani v téže továrně. „Nesolidarita mezi ním vedla k třídění, k zášti a k pohrdání jednoho druhým. Kdo vydělal o několik haléřů více, již se vyhýbal spoludělníku méně placenému, pomluvami, urážkami a závistí si vzájemně ztrpčovali život, a tak kapitalismus měl nejvděčnější půdu mezi tímto dělnictvem.”¹⁷⁵ Přesto nastávaly okolnosti, kdy dělnictvo začalo mezi sebou projevovat solidaritu. Jednalo se zvláště o katastrofické události (hromadná úmrtí) a jednotlivé případy nouze, při nichž se někdo z dělnického prostředí dostal do existenční tísně (např. manželka s dětmi po úmrtí otce). V takovýchto případech se uspořádávaly hromadné sbírky, případně se dělníci mezi sebou skládali na pohřeb svého druha.

Mezi dělnictvem se vytvářely sociální distinkce (nerovné hierarchické vztahy) a dělníci obvykle nadřazovali svou profesní identitu nad třídní (vrstevní). Za elitu dělnictva, tzv. dělnickou aristokracii, byli považováni typografové a vysokého postavení požívali také kovodělníci a mistři. Naopak velmi nízkého postavení dosahovali textiláci (dělníci pracující v textilnictví), dělníci ze sirkáren a dělníci pracující se zeminou – v kamenolomech, v cihlárnách či na povrchové těžbě.

Dělnickou aristokracii tvořili především typografové (tiskaři), kteří museli umět pro svou práci číst. Tiskaři se také jako jedni z prvních dělníků začali organizovat. Spolek Typografia vznikl již v roce 1862 a jeho účelem bylo podporovat typografické dělníky (členy spolku) v době nemoci a také poskytovat příspěvky na pohřeb. Do spolku se zpočátku přihlásilo 217 členů, avšak po několika málo letech se začaly vyjevovat spory, které vyústily v roce 1865 ve vznik nového spolku Typografická beseda. Oba spolky po několika letech navázaly spolupráci, a nakonec se sloučily v jediný s názvem Typografická beseda (1871). Typografové byli od počátku svého organizování poměrně činorodí – podíleli se na kulturních i národních událostech (pořádali plesy) a vydávali tiskem své písně.¹⁷⁶ Z typografického prostředí vzešla řada dělnických vůdců, kteří se angažovali v sociálním hnutí. Jedním z nich byl Jan Bavorský, jenž se později přiklonil k mladočeské politice a od roku 1874 se jeho jméno z veřejného života vytratilo (přestože by předtím velice agilní). Další postavou byl Václav Petr, který původně sice zastával radikální názory a byl v opozici vůči Chleborádovi v Oulu. Nicméně na počátku 70.

¹⁷⁴ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 30.

¹⁷⁵ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 30.

¹⁷⁶ Měli svůj pěvecký spolek. Více o typografech a Typografické besedě. KRAUS, Vladimír. *Dějiny Typografické Besedy*. Vyd. 1. Praha: Typografická Beseda, 1998, (I. díl, 1862-1918).

let 19. století (pravděpodobně pod vlivem zpráv o francouzských komunardech) umírnil své názory a odešel do Salzburgu, do katolické tiskárny, kde přijal místo sazeče českých modlitebních knih.¹⁷⁷ Třetí výraznou osobou byl Antonín Tůma, šéfredaktor konzervativních Dělnických novin (1870-1875).

Mezi nejodpornější zaměstnání patřila práce v sirkárně. Směny v Pollakově sirkárně na Smíchově¹⁷⁸ byly zvláště obtížné i odporné a ostatní lidé se těmto dělníkům vyhýbali obloukem. „*Rozředěná masa fosforu nám kapala na ruce a celé tělo, a tento výpar, jakož i prach ze suchých sirek musili jsme celý den vdechovat. Když jsme šli večer po ulici, každý se nám vyhýbal pro nesmiřitelný zápach, který z nás šel. Svým oděvem, prosyceným fosforem svítili jsme v noci zelenavým světlem, a ten mrak jedu, který nás stále obklopoval, pomalu stravoval celé tělo.*”¹⁷⁹ Práce nebyla nebezpečná jen kvůli jedovatosti látek, nezřídka se totiž stávalo, že dělníci se během své směny popálili.

Vůbec asi nejhůře postavenými byli dělníci z kamenolomů a dělníci pracující se zeminou a v cihelnách. Poměrně velké množství dělníků zaměstnaných v této oblasti se nacházelo na okrajích „Velké Prahy,“ kolem níž bylo v druhé polovině 19. století rozmístěno na 56 cihelen, přičemž nejvíce cihel se páliło v Košířích, na Smíchově, v Bubenči. „*Obzvláště vůkol Košíře máme roztroušené cihelny, ve kterých jest skoro polodivoký proletariát, který je nebezpečný každému slušnému člověku.*”¹⁸⁰

Vyjma profesní příslušnosti vstupovala do vztahů mezi dělníky také lokální identita. Obzvláště silná byla mezi podskalskými dělníky, kteří pracovali na břehu Vltavy se dřevem. Dřevo se plavilo po Vltavě a v Podskalí se vyzvedávalo z vody, načež se dále zpracovávalo a nakládalo se na vozy. Na zimu práce ustala a na Vltavě se vysekávaly kusy ledu, které se vozily do různých podniků (např. do pivovarských sklepů). Práce byla velice namáhavá a nemohl ji vykonávat slabší dělník, pročež si podskalští dělníci zakládali na silné tělesné konstituci. Z Podskalí pocházel František Hais, který zanechal vzpomínku: „... *nato napadlo mnoho sněhu a bylo po práci, co nyní počít, chodil jsem zas do Podskalí, abych aspoň na nákej vůz dříví naložil a dost málo vydělal sobě, to jsem sobě myslel: Ó bože, nyní jsem opravdu zničen, i dodal*

¹⁷⁷ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl I, Od roku 1840 do roku 1885.* V Praze: Družstvo Vlast, 1900. s. 38-40.

¹⁷⁸ Sirkárna patřila Alfredovi (Aronu) Pollakovi (1817-1884).

¹⁷⁹ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie.* 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 28. Smíchovská Sirkárna se objevuje v románu Vladimíra Neffa *Sňatky z rozumu* a také v povídce „*Zelené pochodně*“, v níž majitel je příznačně nazván Smolík (smůla jako hořlavina a také smůla jakožto krach továrny v 1873). Povídka „*Zelené pochodně*“ byla zfilmována Vladimírem Čechem v roce 1960 s názvem „*Pochodně*.“

¹⁸⁰ VRBA, Rudolf. Útěk z venkova. In: *Obzor, List pro poučení a zábavu.* Brno: Adolf Růžička, 1898, č. 11, s. 165.

*jsem sobě smělosti a prosil jsem jednoho, co byli společníci a sekali led na vodě, by mě přijali do práce, aspoň jen ten led tahat, na jeho přimluvu byl jsem přijatý a měl jsem jeden zlatý denně, díky bohu, ta práce mě trvala asi šest neděl, ale jak byly sklepy pivovaru naplněny a denně se odváželo o čtyřicet a padesát vozů mň, tu byli lidé denní propuštění a partovníci dělali sami, tu bylo se mnou zle, kolik neděl neměl jsem do čeho ruce vložit, a jíst se přece každý den chtělo...*¹⁸¹ Lokální identita měla svou váhu i mezi košířskými dělníky. Košířská chasa byla známá především pro svou surovost a řada historek pochází právě z tohoto prostředí (např. Rezler – žijící na Popelkách, části Košíř – vzpomíná, jak se parta hochů rozhodla “svést” poctivé a pracovité děvče).

¹⁸¹ HAIS, František a RYŠAVÁ, Eva, ed. *Vzpomínky pražského písničkáře: 1818-1897*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1985, s.118.

„Praktická“ část

5 Statistiky ze sčítání lidu r. 1921

V této kapitole uděláme „velký skok vpřed“ a pokusíme se skrze statistiky ze sčítání lidu (1921) ohledat, do jaké míry vystupovalo pražské (převážně české) dělnictvo z katolické církve po Velké válce a zda ho můžeme považovat za nejvíce sekularizovanou společenskou vrstvu. Výsledky statistik z roku 1921 nejsou dány jen novou atmosférou vzniku Československa a zkušeností Velké války¹⁸², ale jsou i vyústěním dlouhodobých procesů, které působily v české společnosti. Česká společnost, jejíž součástí bylo i dělnictvo, totiž musela být mentálně předpřipravena na náhlé hromadné opuštění řad katolické církve. Statistiky ze sčítání lidu z roku 1921 mohou poodhalit sílu sekulárních tendencí, které se vyskytovaly mezi dělníky již v 19. století; zejména pokud jsou výsledky statistik komparovány s ostatními společenskými vrstvami a povoláními. Na druhé straně by však hromadné poválečné vystupování nemělo urychlovat proces odkatolичtění v 19. století. Jinými slovy nemělo by se kvůli němu tzv. tlačít na pilu při badatelském výzkumu a automaticky dělat společnost druhé poloviny 19. století sekulárnější. Statistiky jsou zde zmíněny především z toho důvodu, že poskytují hmatatelný bod (tvrdá data), při němž se můžeme při výzkumu dělnictva odrazit. Navíc statistiky prozatím nebyly řádně prozkoumány¹⁸³ ve vztahu k dělnictvu.

Pro přesnější ohledání výsledků statistik z roku 1921 je zde zběžně načrtnuto vystupování z katolické církve od vydání tolerančního patentu a pro zohlednění kontextu jsou v některých případech přidány statistiky z Čech, Moravy a také z některých soudních okresů, jež prošly výraznou industrializací a urbanizací. Výsledky sčítání pro Prahu jsou převážně převzaty z knihy českého sociologa Antonína Boháče *„Hlavní město Praha: studie o obyvatelstvu“*.¹⁸⁴ Boháč přidává ke statistikám i svá pojetí, avšak jeho názory je třeba brát obezřetně.

¹⁸² K religiozitě dělníků v zákopecích a na domácí frontě (bohužel není kniha se nevěnuje pražskému dělnictvu) JEMELKA, Martin a ŠTOFANÍK, Jakub. *Víra a nevíra ve stínu továrních komínů: náboženský život průmyslového dělnictva v českých zemích (1918-1938)*. Vydání první. Praha: Academia, 2020, s. 152-165; Válka podle Kučery mnohdy neakcelerovala šíření třídního vědomí v dělnických koloniích. Do řady měst (Plzeň) přicházela venkovská vrstva, která neměla pro socialismus příliš pochopení a přenášela si své vzory jednání z venkova. KUČERA, Rudolf. *Život na příděl: válečná každodennost a politiky dělnické třídy v českých zemích 1914-1918*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2013, s. 136-137.

¹⁸³ Statistikami výstupů ve vztahu k pražskému dělnictvu se zběžně věnuje HOLUBEC, Stanislav. *Lidé periferie: sociální postavení a každodennost pražského dělnictva v meziválečné době*. 1. vyd. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2009, s. 221-23.

¹⁸⁴ BOHÁČ, Antonín. *Hlavní město Praha: studie o obyvatelstvu = La capitale de Prague: etude démographique*. Praha: Státní úřad statistický, 1923.

5.1 Výstupy z katolické církve před rokem 1918

Vystoupit z katolické církve bylo možné již za rakouské monarchie. Nejprve výstupy umožnilo vydání tolerančního patentu (1781), který povoloval přestoupit na konfesi helvétskou (kalvínskou), luterskou či pravoslavnou. Tyto církve byly rakouskou správou trpěny (tolerovány) s tím, že se na ně vztahovala řada restriktivních opatření – kostely musely být bez věží a zvonů, vstup byl mimo hlavní ulici a evangelické sbory platily poplatky místní katolické farnosti. Zákon tedy neumožňoval vznik církve, která by se explicitně hlásila k odkazu české reformace (husitství, utrakvismu) či Jednoty bratrské.¹⁸⁵ Chaos a různé patálie během přihlašování se k nekatolickým církvím dobře dokumentují toleranční přihlášky, poněvadž komisaři mohli žadatelům o přihlášení se k nekatolickým církvím nabídnout jen tři konfese.¹⁸⁶ Avšak žadatelé se často označovali za české bratry a věděli jen, že nejsou katolíky. O své víře ani o protestantismu často neměli větší potuchy – ať již z hlediska ortodoxie či ortopraxe – a za nekatolíky se považovali mnohdy jen pro to, že nevěřili v očištěc či si četli z Bible. Tvrzení některých historiků, že Češi si uchovali povědomí o své předbělohorské víře se tudíž jeví v konfrontaci s tolerančními přihláškami jako liché.¹⁸⁷ Dohromady se k protestantským církvím přihlásilo jen 2% obyvatel Čech a Moravy, povětšinou se jednalo o venkovské obyvatelstvo.¹⁸⁸

Až do revolučního roku 1848 byla nekatolická víra trpěna z dobré vůle panovníka. V revolučním a následném roce vzniklo malé přestupové hnutí v Praze do helvétské církve, v níž působil energický kazatel Bedřich V. Košut. V roce 1861 došlo vydáním Císařského (protestantského) patentu¹⁸⁹ ke konečnému zrovnoprávnění evangelíků augsburského a helvétského vyznání a církve se staly právně rovnocenné s katolickou. Vydání patentu dalo impulz pro rozvoj evangelických církví, které měly úspěch především na místech s protestantskou tradicí. Protestantský patent lehce předznamenal následný „skrytý kulturkampf“ vůči katolické církvi, která na konci 60. let 19. století přišla o svá výsadní práva ve školství i v manželství. Pošramocený vztah církve a státu nakonec vygradoval po vyhlášení

¹⁸⁵ Přičemž ke katolictví se v průměru hlásilo v 16 a 17. století 15% obyvatel Čech a 30% na Moravě. PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 29.

¹⁸⁶ Více k přestupům BURIAN, Ilja et al. *Počátky tolerančního evangelictví: stud. texty Komenského ev. bohosl. fak. v Praze*. 1. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1985, Acta reformationem bohemicam illustrantia; IV.

¹⁸⁷ Za všechny nekatolíky nechme promluvit Jana Zacha z Malých Žiňan (okres Benešov), který na otázku příčiny přestupu na tolerovanou víru uvedl: „Já myslil, že je to vše za jedno, ta helvecká jako katolická víra.“ BURIAN, Ilja et al. *Počátky tolerančního evangelictví: stud. texty Komenského ev. bohosl. fak. v Praze*. 1. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1985, Acta reformationem bohemicam illustrantia; IV., s. 85.

¹⁸⁸ Toleranční sbory byly většinou na venkově viz tabulka MELMUKOVÁ, Eva. *Patent zvaný toleranční*. 2., dopl. vyd. Neratovice: Verbum, 2013, s. 226-29.

¹⁸⁹ *Císařský patent ze dne 8. dubna 1861, č.41, ř.z.* [online] dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/41-1861.htm> [cit. 13.7. 2020]

papežské neomylnosti ve zrušení konkordátu z roku 1855. Po vypovězení konkordátu s Římem byl v roce 1870 právně ošetřen stav lidí „bez vyznání“. Přesto byl život jedinců „bez konfese“ poměrně komplikovaný.¹⁹⁰ Po roce 1870/1 v reakci na papežskou neomylnost vznikla starokatolická církev, jejíž početnost však nikdy nenabyla většího rozměru. V Čechách získala nová církev nejvíce členů v severních oblastech, v nichž k ní přestoupilo na několik tisíc Němců. Nicméně Čechů se přestupy téměř nedotkly a starokatolictví se stalo výrazně německým fenoménem.¹⁹¹ Ke konci 19. století vzniklo silné a úderné hnutí Los von Rom, které se v českých zemích soustředilo na německy mluvící obyvatele. Toto hnutí odvádělo ročně několik tisíc osob z katolické církve do církve evangelické augsburského vyznání, v menší míře pak přestupující občané zakotvili ve starokatolické církvi.

Přes výstupová hnutí se i na konci 19. století většina obyvatel Českého království hlásila oficiálně ke katolické víře a stav „bez vyznání“ deklarovalo podle sčítání lidu z roku 1910 jen 11 204 osob v Čechách (na Moravě jen 683 osob a ve Slezsku 326 osob). Výstupy se často týkaly jen výstředních osobností, radikálních socialistů (Pecka), intelektuálů, na něž však nenavázalo širší hnutí ve společnosti.¹⁹² Je téměř nemožné stanovit, kolik procent tvořilo tzv. matrikových či deklarujících katolíků a kolik jich bylo skutečně aktivních. Tuto problematiku velice dobře ztělesňuje postava druhého československého prezidenta Edvarda Beneše, který nešetřil negativními názory na katolickou církev, avšak do konce života z ní nevystoupil. Podle různých zpráv však je možné konstatovat, že návštěvnost kostelů ochabovala a religiozita ustupovala stále více do pozadí.¹⁹³

5.2 Praha

V Praze se náboženské poměry od vydání tolerančního patentu (1781) až do roku 1848 téměř nezměnily. Teprve s revolučním rokem (1848) se objevilo již zmiňované menší přestupové hnutí k helvétské církvi pod vlivem kazatele Košuta. Větší míra výstupů z katolické

¹⁹⁰ Například budoucí prezident Tomáš G. Masaryk musel vstoupit do Evangelické církve helvétského vyznání, aby mohl vyučovat na univerzitě. Stav „bez vyznání“ také bránil mnohým ve svatbě, jak čteme u dělníka Václava Holka. Holek se chtěl oženit, avšak otec i budoucí manželka byli silně věřícími, a tudíž Holkovi nakonec nezbylo nic jiného, než znovu přijmout katolickou konfesi a nechat se v kostele oddat. HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 185-87.

¹⁹¹ Statisticky o přestupech pro Prahu BOHÁČ, Antonín. *Hlavní město Praha: studie o obyvatelstvu = La capitale de Prague: etude démographique*. Praha: Státní úřad statistický, 1923, s. 76.

¹⁹² Statistická čísla jsou převzata z NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2010, s. 55.

¹⁹³ Odstavec je v obměněné verzi převzat z mé bakalářské práce.

církve byla v budoucím hlavním městě zaznamenána až na sklonku 19. století, přičemž většina vystupujících zůstala „bez konfese“ a menší část se připojila k protestantským církvím, z nichž nejrychleji nabývala na členech Evangelická církev helvétského vyznání. Nicméně protestantské církve se rozrůstaly hlavně díky přílivu venkovského obyvatelstva.

Konfesní příslušnost ve „Velké Praze“ (1880-1910)				
	1880	1890	1900	1910
Katolíci (řím + řec. + arm.)	288 108	366 326	476 922	571 276
Evangelíci (aug. + reform.)	5 454	6 979	8 949	12 210
Izraelité	20 508	23 473	27 289	29 107
Ostatní	372	490	1 185	4 038
Úhrnem	314 442	397 268	514 345	616 631

(Zdroj: BOHÁČ, Antonín. *Hlavní město Praha: studie o obyvatelstvu = La capitale de Prague: etudedémographique*. Praha: Státní úřad statistický, 1923, s. 77.)

V Praze během dlouhého 19. století neproběhlo výrazné výstupové hnutí a 92%¹⁹⁴ (Smíchov 95%)¹⁹⁵ jejích obyvatel zůstalo formálně katolických. Nicméně přes toto konstatování lze vypočítat nepatrné změny. „*Příslušníci ostatních vyznání a bez vyznání měli dříve nejvíce stoupenců ve vnitřní Praze, avšak od r. 1910 jsou nejvíce zastoupeni v prvním a druhém pásmu obcí. Mezi nimi bylo nejvíce bezkonfesijních, majících mnoho stoupenců zejména mezi průmyslovým dělnictvem, organizovaným ve straně sociálně-demokratické.*“¹⁹⁶ Před první světovou válkou začali tedy více než měšťané a intelektuálové vystupovat z církve

¹⁹⁴ V Praze bylo katolíků (bez církví arménské a řeckokatolické) 92,6%, evangelíků 2%, Izraelitů 4,7%, ostatní 0,7%.

¹⁹⁵ BÖHM, Josef. *Monografie města Smíchova*. Na Smíchově [Praha]: Nákladem smíchovské rady městské, 1882, s. 59.

¹⁹⁶ BOHÁČ, Antonín. *Hlavní město Praha: studie o obyvatelstvu = La capitale de Prague: etude démographique*. Praha: Státní úřad statistický, 1923, s. 79.

sociální demokraté a s touto stranou spříznění dělníci, kteří převážně bydleli v okrajových částech Prahy (okrajové oblasti se pak za první republiky budou nazývat „rudý pás“¹⁹⁷ kolem Prahy a budou poskytovat voličský elektorát komunistické straně a dalším socialistickým stranám). Praha je ve statistikách přehledně rozdělena na pět částí:

Vnitřní Praha – Staré Město s Josefovem, Nové Město, Malá Strana, Hradčany

První pásmo – (na pravém břehu) Karlín, Žižkov, Královské Vinohrady, Vyšehrad, (na levém břehu) Smíchov, Holešovice-Bubny

Druhé Pásmo – (pravý břeh) Libeň, Vršovice, Nusle (s Pankrácem), Podolí (s osadou Dvorce), (levý břeh) Košíře, Dejvice, Bubeneč

Třetí Pásmo – (pravý břeh) Troja (s osadou Podhoří), Kobylisy, Střížkov, Prosek, Vysočany, Strašnice, Michle, Braník, (levý břeh) Radlice, Břevnov, Střešovice

Čtvrté pásmo – (pravý břeh) Bohnice, Hloubětín, Hrdlořezy, Malešice, Záběhlice, Hostivař, Krč, Hodkovičky (se Zátiším), (levý břeh) Malá Chuchle, Hlubočepy, Jinonice (s osadou Butovice), Motoly, Liboc Veleslavín, Vokovice, Sedlec (s Podbabou)¹⁹⁸

Dělnictvo napojené na sociální demokracii vystupovalo ve velice malé míře z církve už před rokem 1918, avšak socio-kulturní podmínky mu stále neumožňovaly opouštět církev v masovější míře, jak tomu bylo po první světové válce po vzniku RČS. Sociální demokracie ještě před válkou vydávala poměrně velké množství antiklerikálních brožur, pamfletů¹⁹⁹ a článků v novinách, které vyjma hanobení církve podávaly i návod, jak z církve vystoupit. Mnozí sociální demokraté šli příkladem a demonstrativně opouštěli řady církve.²⁰⁰ Sociální demokracie tlačila na odběr tiskovin, avšak je složité posoudit, do jaké míry byla jejich propaganda úspěšná – kolik dělníků skutečně odvedla od jejich zbožnosti, nakolik vnesla do jejich religiozity pochybnosti a jak velké trhliny způsobila v posvátném baldachýnu.²⁰¹

¹⁹⁷ Rudý pás vznikl i kolem Paříže. „Od 20. a 30. let byla Paříž obklopena „Rudým pásem“, v němž socialismus a komunismus se staly pro obrovskou část dělnické populace způsobem života, jehož jedním aspektem bylo pro mnoho lidí odpoutání se od katolicismu.“ USTORF, Werner, ed. a MCLEOD, Hugh, ed. *The decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2003, s. 12.

¹⁹⁸ BOHÁČ, Antonín. *Hlavní město Praha: studie o obyvatelstvu = La capitale de Prague: etude démographique*. Praha: Státní úřad statistický, 1923, s. 16-17.

¹⁹⁹ Např. „Zpověď papeže Alexandra VI.“, „Řeč generála jesovitů“, „Z dějin církve“.

²⁰⁰ Více k výstupům sociálních demokratů MALÍŘ, Jiří. *Anti-Clericalism of Social Democracy and the Secularization of the Working Class in Czech Lands*. In: FASORA, Lukáš, ed., HANUŠ, Jiří, ed. a MALÍŘ, Jiří, ed. *Secularization and the Working Class: the Czech Lands and Central Europe in the Nineteenth Century*. Eugene: Pickwick, ©2011, s. 110.

²⁰¹ Více k antiklerikální tematice a kampani sociální demokracie MALÍŘ, Jiří. *Anti-Clericalism of Social Democracy and the Secularization of the Working Class in Czech Lands*. In: FASORA, Lukáš, ed., HANUŠ, Jiří, ed. a MALÍŘ, Jiří, ed. *Secularization and the Working Class: the Czech Lands and Central Europe in the Nineteenth Century*. Eugene: Pickwick, ©2011, s. 110-11.

5.3 První republika

Socio-kulturní poměry v Rakousku-Uhersku neumožnily hromadné výstupy z katolické církve, teprve se vznikem Republiky československé se tato možnost plně otevřela, přičemž v některých kruzích (např. politických) se mohl dokonce objevit společenský tlak na opuštění církve. První republika v mnoha ohledech navazovala na předchozí rakousko-uherské systémy, avšak svůj vznik musela legitimizovat odmítnutím předchozího Rakousko-Uherského soustátí a toho, co s ním bylo výrazně spojeno. Právě katolická církev byla jedním z nejviditelnějších a nejvěrnějších zastánců bývalé monarchie, což ji za nové konstelace silně diskreditovalo a znevýhodňovalo. Nicméně díky úsilí mnoha katolických reprezentantů (Šrámek) se podařilo katolicismus kulturně i politicky smířit s demokratickou společností. Smír pak byl stvrzen oslavou svatováclavského milénia (1929), při němž byla otevřena svatovítská katedrála.²⁰²

S první republikou také vznikly dvě nové církve, které se prezentovaly výrazně česky a anti-katolicky – byly určené pro Čechy a podílely se na výpadech vůči katolické církvi. První z nich byla Českobratrská církev evangelická (1918), která vznikla sloučením helvétské a luterské církve,²⁰³ avšak sama se také považovala za pokračovatelku české reformace (utrakvismu, husitství) a Jednoty bratrské. Nicméně tato církev nenabyla většího vlivu a Češi (mnohem méně Moravané) přestupovali většinou do Církve československé (1920). Církev československá vzešla z katolického modernismu, který se snažil uzpůsobit víru pro moderního člověka. Orientace církve nebyla dlouho zcela jasná a několik let (necelé 4 roky) se rozhodovalo, zda se přikloní spíše k pravoslaví, či zda vytvoří novou církev na „zelené louce“. Nakonec se v církvi prosadil druhý názor a vznikla nová, zcela ojedinělá církev, která se nehlásila k odkazu prvotních křesťanů, ale hledala možnosti víry v moderním světě (např. církev se po dlouhý čas vyhýbala i otázkám ohledně vzkříšení Krista). Církev byla pro mnohé přestupující přívětivá v tom ohledu, že se vůči katolictví vymezovala. Přesto podobnost mezi Církví československou a římskokatolickou byla ve vícero aspektech nemalá (např. uznávání sedmi svátostí).²⁰⁴

²⁰² Komemoraci sv. Václava a Jana Huse se věnuje PACES, Cynthia. *Religious Heroes for a Secular State: Commemorating Jan Hus and Saint Wenceslas in 1920s Czechoslovakia*. In: WINGFIELD, Nancy a Maria BUCUR, eds. *Staging the Past: Commemorations in the Habsburg Lands*. West Lafayette: Purdue University Press, 2001.

²⁰³ Konkrétně sloučením Evangelické církve augsburského vyznání a Evangelické církve helvétského vyznání.

²⁰⁴ Více k počátkům církve MAREK, Pavel. *Česká reformace 20. století?: k zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního českého křesťanství v letech 1920-1924*. 1. vydání. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2015; *Sbory Církve československé husitské - architektonické dědictví našich regionů*. 1. vydání. V Praze: České vysoké učení technické v Praze, Fakulta stavební ČVUT, 2018.

Konfesní příslušnost v Čechách a na Moravě (1921)				
Rok 1921	Římskokatolická církev	Evangelické církev	Církev československá	Bez vyznání
Čechy	78,2%	3,6%	6,6%	9,8%
Morava	90, 9%	3,1%	2,3%	0,8%

(Zdroj: VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, s. 82.)

Statistiky z roku 1921 velice dobře vypovídají o konfesní bouři na počátku první republiky, která proběhla především v Čechách, neboť na Moravě se podařilo skloubit moravský nacionalismus a modernitu s katolicismem. Postupem času se však anti-katolická vlna uklidnila a republika zůstala více katolická, než se na první pohled může zdát. Výstupy v roce 1921 provázely nemalé zmatky. Řada obyvatel nevěděla, co výstup obnáší, jak na výstup bude reagovat manželka, případně manžel, jak vypadá život v jiných církvích či jakým směrem se budou nově vznikající církve orientovat.

Výstupy z katolické církve byly ovlivněny řadou faktorů – jednak dlouhodobými procesy, jednak čerstvými a intenzivními událostmi; první světovou válkou, při níž vojáci na frontě zakusili „*vykloněnost života do noci, boje a smrti*“²⁰⁵ a vznikem první republiky, v níž vystoupení mohlo znamenat přihlášení se k novým poměrům. Svou úlohu tak v přestupovém hnutí sehrávala módnost a konformita na počátku republiky, kdy se mnozí obyvatelé přidali, ať již z jakéhokoli důvodu, k výstupovému hnutí ve svém okolí. V některých profesních či sociálních uskupeních dokonce docházelo k tlaku na výstup z církve, například v politických stranách antiklerikálního charakteru či v případě určitých obcí, kde vystoupila celá vesnice.²⁰⁶ Důležitou roli v těchto případech hrály charismatické osobnosti, které dokázaly strhnout své okolí. Nicméně přestupy celých obcí byly spíše výjimkou a mnohdy kněz, který přestoupil k ČČS, přišel ve vsi o svou prestiž (Ouběnice).²⁰⁷ K přesvědčovacími akcemi docházelo i mezi dělnictvem a sociálně demokratičtí odboráři vyvíjeli psychický i fyzický nátlak na katolické dělníky.²⁰⁸ „*Někde nutili sociální demokraté zaměstnavatele stávkou, aby propustil katolické*

²⁰⁵ PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 3., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 114.

²⁰⁶ Například obec Vetlá nedaleko Roudnice nad Labem.

²⁰⁷ V Ouběnicích působil kněz Bohumil Zahradník-Brodský, který se podílel na vzniku Církve československé. Zahradník-Brodský poslal do Ouběnic Emila Dlouhého-Pokorného, aby agitoval ve prospěch nové církve. Ouběničtí faráři se však vzbouřili a četnictvo muselo vzít řečníka v ochranu. PETRÁŇ, Josef. *Dějiny českého venkova v příběhu Ouběnic*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2011, s. 467-471.

²⁰⁸ Tyto akce se odehrávaly v rámci agitací sociální demokracie a jejich účelem bylo, aby katoličtí dělníci opustili své odbory a přidali se k sociálně demokratickým.

dělníky, kteří byli tak tvrdohlaví, že chtěli setrvat v katolické organizaci, jinde tím, že shodili hnací řemeny ze strojů, u nichž pracovali katoličtí dělníci. Poněvadž teror si někdy libuje v patosu, vodili sociální demokraté křesťanské socialisty i na provaze jako medvěda po továrně pro posměch druhým a vystrčili jej pak vraty továrny, řkouce mu: „Jdi, ať tě živí církev.““²⁰⁹

Z katolické církve ve velké míře vystupovali lidé, kteří s ní nechtěli mít již nic společného, přičemž spíše než o ateismus se ve většině případů jednalo o antikatolicismus. Nicméně vystoupení značí, že jim nebyla náboženská otázka zcela lhostejná. Vystoupení znamenalo vyhradit si čas a aktivně jednat – vyplnit formulář a zaslat ho na místní politickou správu, v případě vstupu do jiné církve pak museli ještě opis zaslat církvi (ČCE a ČČS nabízely vyřízení). Na druhé straně setrvání v církvi nemuselo nutně znamenat sympatie s církví, ale mohlo v mnoha případech ukazovat na křesťanskou vlažnost až lhostejnost. Pro mnoho lidí bylo vystoupení příliš radikálním činem, pročež někteří volili jen přechod do jiné církve.

Setrvání v katolické církvi přinášelo řadu výhod, předně zajišťovalo jejím členům přístup ke svátostem uchopujícím mezní lidské situace (křest – narození, manželství – založení rodiny, pohřeb – smrt). Z obecně antropologického hlediska mají tyto svátosti funkci přechodových rituálů.²¹⁰ Pohřeb, jakožto přechodový rituál mezi smrtí a nadějí života po ní, byl pro lid obzvláště důležitým. Členové katolické církve jej měli zařízen, a tudíž nemuseli hledat poslední místo odpočinku a formu rozloučení (zpopelnění, které nabízela i ČČS, bylo pro mnoho lidí stále neakceptovatelné). Další výhoda, kterou katolická církev svým členům nabízela, byla výuka náboženství na školách zdarma spojená s výchovou morální. Katolická církev skrze své učení vedla děti k poslušnosti a snažila se jim vštěpovat mravní hodnoty, což mnozí rodiče oceňovali. Vyjma dětí disciplinovala církev výrazně i ženy, jež podněcovala v tradičních ženských ctnostech (poddajnost, obětavost, laskavost atd.). Zároveň prosazovala tradiční model rodiny, jejíž hlavou byl muž a ženě připadala sféra domácnosti (proto mnoho mužům, i antiklerikálním, bylo po chuti, aby ženy a děti zůstaly v církvi). V neposlední řadě katolická církev nevyžadovala přílišnou horlivost a členství v katolické církvi nezavazovalo téměř k ničemu.

Navzdory mohutným výstupům zůstaly Čechy většinově katolické; zejména jižní Čechy, jižní oblasti české Vysočiny a severozápadní Čechy (Karlovarsko, Chebsko) navyšovaly celkové procento (obecně v jižní polovině Čech se méně vystupovalo než v severní).²¹¹ Na druhé straně

²⁰⁹ PEROUTKA, Ferdinand. *Budování státu. II.*, 1919. 3. vyd. Praha: Lidové noviny, 1991, s. 858.

²¹⁰ VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Překlad Helena Beguivinová. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997.

²¹¹ Viz mapy BOHÁČ, Zdeněk a TREFNÁ, Ivana, ed. *Atlas církevních dějin českých zemí 1918-1999* [kartografický dokument]. Vyd. v KN 1. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 66.

se v Čechách nacházely oblasti, v nichž se počet „bezkonfesijních“ pohyboval mezi 25-50 %. Jednalo se převážně o soudní okresy, kde proběhla masivní industrializace a urbanizace a kde také mnohdy působila sociální demokracie (Rokycany, Plzeň, Beroun, Křivoklát, Rakovník, Nové Strašecí, Unhošť, Kladno, Slaný, Most, Duchcov, Kralupy nad Vltavou, Karlín, Železný Brod, Semily, Hořice).²¹² Tyto okresy se nachází převážně ve středozápadních (Rakovnicko, Kladensko), západních (Plzeňsko), severozápadních (Duchcov) a severovýchodních Čechách. Ve zmíněných okresech převažovala česká populace s výjimkou Duchcova a Mostu, kde byl silný německý element.²¹³ Všechny výrazně bezkonfesijní oblasti se tedy nacházely na území Čech a ani jedno neleželo na Moravě či Slezsku, kde se rovněž vyskytovaly značně urbanizované a industrializované oblasti.

Podíváme-li se na bezkonfesijnost optikou povolání, zjistíme, že nejvíce se v Čechách k „bez vyznání“ hlásili zaměstnanci v průmyslu (15,3%) a lidé zaměstnaní v dopravě (12%), kde také působilo velké množství námezdních dělníků. Podobná situace byla i na Moravě, kde se obyvatelé zaměstnaní v průmyslu a živnostech hlásili nejvíce ze všech k „bez vyznání“ (2,9%), avšak zde bylo číslo nespočetelně menší.

²¹² Nejméně katolíků bylo v soudních okresech Rakovník (27,4%), Železný Brod (28,2%), Louny (35,5%), Turnov (47%) a Kralovice (48,8%).

²¹³ VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2010, s. 81.

Konfesní příslušnost dle třídy povolání pro Čechy (1921)						
Třídy povolání	Počet obyv.	ŘKC	Evangeliků	CČS	Izrael.	Bez vyznání
Obyvatelstvo úhrnem v tom příslušející k	6 670 582	5 216 180	246 114	437 377	79 777	658 084
Zemědělství, lesnictví a rybářství	1 980 368	1 738 749	56 146	110 905	2 720	68 473 (3,5%)
Průmysl a živnosti	2 734 344	1 980 778 (72,4%)	110 899	193 791	15 637	418 203 (15,3%)
Obchod a peněžnictví	458 048	327 463	19 903	32 485	38 240	37 538
Doprava	375 647	271 722	16 034	39 538	1 744	45 320 (12%)
Státní a jiná veřejná služba, volná povolání	323 124	243 802	15 129	22 631	7 003	32 998
Vojsko	75 249	52 176	3 647	3 107	683	10 187
Samostatně vykonávané domácí služby a námezdní práce střídavého druhu	79 988	65 073	2 402	5 624	158	6 449
Jiná povolání, bez povolání a bez údaje povolání	643 814	536 417	21 954	29 296	13 592	38 916

(Zdroj: *Náboženské vyznání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu v letech 1921-1991*. V Praze: Český statistický úřad, 1995, s. 26.)

5.4 Praha – výstupy optikou čtvrtí

S první světovou válkou se rozpadla konfesijní monotónnost Prahy. Ještě před válkou byla Praha z více než 92% katolická, avšak po válce se stala konfesijně pestrým místem. Ke katolické církvi se přihlásilo v roce 1921 pouhých 58,4%, což bylo výrazně pod průměrem Čech 78,2% (1910 Čechy 95,6%, Praha 92,6%). Ani v jiných velkých městech nedosáhla míra odlivu věřících z katolické církve takového stupně jako v Praze. Například v třetím největším městě²¹⁴ Moravské Ostravě zůstalo po Velké válce 75,2% katolíků, 11,9% připadlo na židovskou komunitu, 5,1% tvořili evangelíci, 2% členové nově vznikající CČS a k „bez vyznání“ se přihlásilo 5,3%.²¹⁵ V Praze se pak k bez konfesi přihlásilo na 18,3% (před válkou 0,4%).

²¹⁴ Myšleno pro českou, moravskou a slezskou část Republiky československé. Nutno zde dodat, že V Praze kulminovalo výstupové hnutí v prvních letech republiky. Naopak v Ostravě vrcholilo až kolem roku 1930. JEMELKA, Martin a ŠTOFANÍK, Jakub. *Víra a nevíra ve stínu továrních komínů: náboženský život průmyslového dělnictva v českých zemích (1918-1938)*. Vydání první. Praha: Academia, 2020, 187

²¹⁵ Statistiky pro Ostravu JEMELKA, Martin. Religious Life in an Industrial Town. The Example of Ostrava, 1850–1950. in: *The Hungarian Historical Review : Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae – New Series*. 2014, roč. 3, č. 4, s. 875–904.

Osm největších měst (Čech, Moravy, Slezska) a konfesní příslušnost (1921)				
Město (soudní okresy)	ŘKC	Evangelické denominace	CČS	Bez vyznání
Praha	58,3%	4,5%	12,7%	18,8%
Brno	84,1%	3,9%	0,8%	3%
Moravská Ostrava	78,5%	4,2%	3%	8,1%
Plzeň	62%	4,3%	3,7%	27,6%
Olomouc	75,5%	3,1%	13,9%	3,1%
České Budějovice	81,4%	2,2%	9,4%	4,6%
Ústí n. Labem	84,2%	6,2%	0,1%	7,8%
Liberec	83,2%	7,7%	3,7%	3,3%

(Zdroj: *Statistický lexikon obcí v Čechách: sčítání lidu z 15. února 1921*. Praha: Státní úřad statistický, 1923, s. XIX-XXIV; *Statistický lexikon obcí na Moravě a ve Slezsku: sčítání lidu z 15. února 1921*. Praha: Státní úřad statistický 1924, s. XIX-XXII.)

Vystupování z katolické církve nebylo v Praze lokálně rovnoměrné. Nejméně občanů, kteří změnili svou konfesijní příslušnost, bydlelo ve vnitropražských čtvrtích (20%). Čím větší byla však vzdálenost od středu města, tím více katolická církev ztrácela na svých členech. Vrchol výstupů se nachází v třetím pásmu (Kobylisy, Prosek), v němž procentuální zastoupení katolíků kleslo na polovinu. Na okrajích Prahy nabyly ztráty menších počtů – kolem 40% z původního stavu.

Nejméně katolíků zůstalo v Kobylisích (35,8% a zároveň nejvíce lidí se zde deklarovalo „bez vyznání“ 55,8%), v Michli (36,1%, avšak zde se přihlásilo nejvíce členů CČS 44,2%) a v Josefově (39,2%, kde však byla stále početná židovská komunita 46,2%). Mezi další čtvrti, kde nesídlila ani polovička katolíků, patřily – Košíře (40,5%), Radlice (41,1%), Prosek (41,1%, druhá část, kde bylo nejvíce „bez vyznání“ 55,8%), Vokovice (41,5%), Nusle (42,7%, ale v počtu členů CČS druhá nejpočetnější 37,9%), Veleslavín (43,6%), Hrdlořezy (46,7%), Hlubočepy (47,2%), Vysočany (47,7%), Braník (48,7%), Troja (48,7%), Libeň (48,7%) a městské části Dolní Krč, Butovice či Dvorce. Naopak nejsilněji katolickými zůstaly malé zemědělské oblasti, v nichž počet katolíků neklesl pod 80% – Nové Strašnice (89,7%), Lhotka u Hodkoviček (88,57%), Práche u Záběhlic (85,18%), Klukovice u Hlubočep (82,2%) a Horní Liboc (81,6%). Přes 70% katolíků pak zůstalo na Malé Straně, Hradčanech, Vyšehradě, v Bohnicích, Jinonicích, Dolní Liboci a Sedlci.

Ze statistik můžeme konstatovat, že obecně se nejvíce katolicismu zřekly části Prahy, v nichž bydlelo průmyslové dělnictvo, které bylo již tehdy silně proniknuto marxistickými a socialistickými myšlenkami. Naopak zámožnější a zemědělsky orientované vrstvy obyčejně

méně tendovaly k výstupům z katolické církve – například v dělnických čtvrtích,²¹⁶ v Nuslích byl úbytek katolíků o 54,2% či v Holešovicích-Bubnech o 43%, zatímco v „občanských“ čtvrtích, v Královských Vinohradech spadl počet katolíků o 24,3% a na Malé Straně o 23,2%.

Část města nebo obce	Celkem	Muži	Ženy	Čs	Něm	Žid	ŘKC	Evang	CČS	Izr	Bez vyznání
Staré Město	35,503	46,1	53,9	87,1	8,4	4,2	59,9	3,5	8,7	17,7	9,5
Nové Město	87,329	46,1	53,9	88,7	9,1	1,7	67,0	4,4	8,2	9,2	10,0
Malá strana	22,780	48,7	51,3	90,2	9,0	0,2	73,7	3,8	7,6	1,2	11,6
Hradčany	10,732	63,9	36,1	94,4	4,0	0,1	70,8	3,5	4,7	0,8	18,8
Josefov	4,070	42,7	57,3	70,4	16,3	13,0	39,2	3,0	4,6	46,5	6,4
Vyšehrad	5,470	46,7	53,3	98,9	0,8	0,2	71,6	3,4	10,1	0,6	13,9
Holešov.- Bubny	46,335	48,6	51,4	96,7	2,7	0,4	51,9	4,2	18,9	2,9	21,4
Libeň	29,679	49,4	50,6	98,2	1,3	0,3	48,7	3,8	6,4	1,7	38,9
Praha I- VIII.	241,898	48,0	52,0	91,5	6,5	1,6	61,3	4,0	9,9	7,6	16,2
Karlín	25,051	51,0	49,0	89,8	7,6	1,9	62,9	3,9	8,9	9,8	13,6
Smíchov	56,249	47,3	52,7	93,2	6,2	0,4	59,3	4,8	13,5	2,2	19,6
Vinohrady	83,367	45,3	54,7	91,6	6,9	1,2	65,9	4,8	10,5	6,9	10,8
Vršovice	33,008	50,4	49,6	97,4	1,8	0,2	59,0	6,6	11,2	1,4	20,7
Žižkov	71,766	48,4	51,6	97,8	1,7	0,3	54,9	8,6	15,0	2,3	18,6
Praha a spoj. Obce	511,339	47,8	52,2	92,9	5,6	1,1	60,9	5,0	11,1	5,9	16,2
Bohnice	3,150	51,5	48,5	96,9	2,9	0,1	78,2	2,4	1,2	1,3	16,5
Bráník	3,581	48,4	51,6	99,8	0,1		48,4	2,6	10,3	0,3	38,2
Břevnov	12,752	48,4	51,6	99,3	0,5	0,0	58,1	2,8	5,9	0,2	32,7
Bubeneč	15,830	46,3	53,7	92,6	6,5	0,6	59,9	4,6	13,4	4,4	16,8
Dejvice	10,398	49,3	50,7	94,2	5,1	0,4	57,3	3,6	10,3	1,3	26,2
Hloubětín	3,219	49,5	50,5	99,7	0,1		61,2	1,8	3,2	0,6	32,8
Hlubočepy	4,067	50,0	50,0	99,0	0,8	0,1	47,2	1,4	4,9	1,0	45,3
Hodkovičky	1,156	48,6	51,4	99,8	0,2		67,6	1,2	10,3	0,2	19,5
Hostivař	3,138	48,9	51,1	98,0	1,9		69,4	1,9	8,8	0,6	19,3
Hrdlořezy	1,806	49,1	50,9	99,2	0,6	0,2	46,7	3,5	1,2	0,7	47,9
Chuchle Malá	602	51,2	48,8	99,0	0,8		65,6	1,7	23,8		8,6
Jinonice	2,260	50,0	50,0	99,9	0,1		54,9	0,7	15,7	0,2	28,4
Kobylisy	3,384	49,2	50,8	99,8	0,1		35,8	2,7	5,1	0,1	55,8

²¹⁶ Čtvrtích, v nichž byl výrazný dělnický element.

Košíře	11,630	49,0	51,0	99,3	0,4	0,1	40,5	3,1	13,8	0,6	41,4
Krč	3,723	47,2	52,8	98,7	1,1		53,5	2,4	22,3	0,2	21,0
Liboc	1,828	46,0	54,0	98,9	1,0		73,4	2,7	6,3	0,2	17,0
Malešice	1,371	47,1	52,9	99,8	0,2		59,0	4,9	7,2	0,4	27,9
Michle	9,172	49,4	50,6	99,3	0,3	0,2	36,0	1,7	44,2	0,6	17,3
Motoly	722	65,8	34,2	95,3	1,0		54,6	2,8	0,4	1,7	39,3
Nusle	34,160	50,2	49,8	98,9	0,9	0,0	42,7	3,0	37,9	0,9	14,8
Podolí	4,800	47,5	52,5	98,8	0,9	0,1	58,5	3,0	18,1	0,7	18,9
Prosek	1,977	49,5	50,5	99,3	0,2	0,3	41,1	0,6	2,9	0,3	54,8
Radlice	3,405	49,8	50,2	99,6	0,4		41,1	1,7	15,9	0,1	41,1
Sedlec	1,229	50,0	50,0	99,5	0,2	0,2	69,3	5,2	7,7	1,0	16,6
Strašnice Staré	4,773	48,4	51,6	99,3	0,5	0,1	59,9	6,4	10,7	0,4	22,1
Střešovice	3,663	49,2	49,2	98,1	1,0	0,1	59,5	2,6	6,0	0,5	31,0
Střížkov	351	47,9	52,1	100,0			60,7	2,6	2,8		32,5
Troja	2,081	47,3	52,7	99,2	0,6		48,7	4,8	7,4	0,8	38,2
Veslavín	1,779	48,5	51,5	97,9	1,7	0,1	43,6	3,1	13,1	1,6	38,2
Vokovice	2,021	48,5	51,5	99,2	0,3		41,5	3,2	11,4	0,4	42,9
Vysočany	8,554	49,5	50,5	98,6	1,1	0,2	47,7	3,9	4,7	2,2	41,1
Záběhlice	2,736	49,0	51,0	99,9			54,4	3,0	10,7	0,5	30,9
Velká Praha	676,657	48,1	51,9	94,2	4,6	0,9	58,4	4,6	12,7	4,7	18,8

(Zdroj: BOHÁČ, Antonín. *Hlavní město Praha: studie o obyvatelstvu = La capitale de Prague: etudedémographique*. Praha: Státní úřad statistický, 1923, s. 12-13.)

5.5 Praha – konfese optikou povolání

Nejvěrnější římsko-katolické církvi zůstali domácí služebníci²¹⁷ (86,3%), penzisté s „výměníky“²¹⁸ (77,7%) a služebné osoby bez místa (73,1%), tedy povolání s nižším sociálním postavením či lidé vyššího věku (pensisté a lidé žijící na výměnku).²¹⁹ Slabě se přestupové hnutí dotklo příslušníků strážní či četnické služby (74% jich setrvalo v ŘKC), příslušníků státní a veřejné správy (68,5%), živnosti hostinské či výčepnické (68,8%) a také zemědělců (70,5%).

²¹⁷ Nejsou členy rodiny, jsou placeni za vykonané domácí služby.

²¹⁸ „Výměníky“ jsou starší lidé žijící tzv. na „vejminku.“

²¹⁹ Starší lidé jsou obecně zdrženlivější k radikálnějším krokům.

Nejvíce z římskokatolické církve vystupovali nádeníci a průmysloví dělníci. „*Skoro tři čtvrtiny bezkonfesijských náleží stavu dělnickému (s učedníky) a nádenickému,*”²²⁰ přičemž povolání spojená s průmyslem²²¹ čítala dohromady 55,9% zaměstnanců „bez vyznání“. Toto mohutné opouštění církve z řad dělnictva lze profesně stratifikovat. Menší procento výstupů bylo zaznamenáno mezi dělníky, kteří byli zaměstnáni v obchodě, dopravě, ve státní či veřejné službě. Jejich menší odklon sociolog Antonín Boháč zdůvodňuje tím, že tito dělníci měli jistější zaměstnání, a proto na ně neměly tak přitažlivý vliv marxistické ideje a strana sociálně-demokratická jako pro dělnictvo, jež bylo závislé na hospodářských konjunkturách a nemělo stabilní práci.²²² Naopak nejméně katolíků bylo zaměstnáno ve skupině plynáren, elektráren a vodáren (44,2%) zpracování kovů (44,3%) v průmyslu kamene a zemin (45,1%), v průmyslu kožním (47,7%; zde však mohlo být výraznější zastoupení židů), v průmyslu stavebním (48,8%), textilním (48,8%), v průmyslu strojů, nástrojů a přístrojů (49,1%) a průmyslu dřevařském (49,6%). Kvůli silné židovské menšině jsou katolíci velmi slabě zastoupeni v pomocných živnostech obchodních (45,9%).

Příslušnost pražského dělnictva k jednotlivým „konfesím“ (1921)				
Církev	Dělníci	Nádeníci	Učedníci	Obyvatelé Prahy celkem
ŘKC	49,2%	48,4%	53,6%	54,2%
CČS	14,9%	10,8%	16,3%	13,3%
Evangelické	4%	3,6%	4,7%	4,4%
Bez vyznání	29,8%	36,5%	23,9%	22,9%

(Zdroj: BOHÁČ, Antonín. *Hlavní město Praha: studie o obyvatelstvu = La capitale de Prague: étude démographique*. Praha: Státní úřad statistický, 1923, s. 121.)

²²⁰ BOHÁČ, Antonín. *Hlavní město Praha: studie o obyvatelstvu = La capitale de Prague: étude démographique*. Praha: Státní úřad statistický, 1923, s. 124.

²²¹ Nejedná se jen o dělnictvo, ale všechny zaměstnance při průmyslu (např. úředníci).

²²² BOHÁČ, Antonín. *Hlavní město Praha: studie o obyvatelstvu = La capitale de Prague: étude démographique*. Praha: Státní úřad statistický, 1923, s. 123.

Nejvíce pražských dělníků hlásících se k „bez vyznání“ pracovalo v průmyslu kamene a zemin (42,3% „bez konfese“), obrábění kovů (34,1%) strojnickém průmyslu (31,2%) a stavebním (31,1%) a *“více než čtvrtina ve všech ostatních skupinách průmyslových mimo průmysl potravinářský, oděvní a živnosti úpravnické, ve kterých si udržely převahu menší živnosti.”*²²³

Velice výmluvně se jeví statistika zachycující dělníky „bez vyznání“ ve vztahu k typu povolání. Z 1000 dělníků, kteří byli zaměstnaní v průmyslu či živnostech, se hlásilo 346 k „bez vyznání“, *„avšak z téhož počtu dělníků v obchodu (s peněžnictvím) a dopravě bylo bez vyznání jen 217 a ve státní a veřejné službě (spolu s volnými povoláními) 204. Nejméně vystupovali z církve dělníci zaměstnaní v zemědělství (15,2% bez vyznání), kdežto zemědělských nádeníků je mimo církve (30,3%).“*²²⁴ Tento na první pohled nápadný rozdíl vysvětluje Boháč tím, *„že zemědělství dělníci – hlavně čeled’- žijící pohromadě se svým zaměstnavatelem, stojí pod silným jeho vlivem a, ježto samostatný zemědělec v Praze zůstal protikatolickým hnutím jen málo dotčen, byla jím slabě zasažena i jeho čeled’, kdežto mezi zemědělskými nádeníky bylo možno provést akci za vystupování z církve bez překážek.”*²²⁵

Církev československá zaznamenala největší ohlas mezi drobnými úředníky a živnostníky, kteří politicky inklinovali k národním socialistům. Poměrně mnoho stoupenců získala mezi zaměstnanci pražských plynáren, elektráren, vodáren a mezi úředníky a zřizenci ve službě poštovní, telegrafní a telefonní. Z průmyslových skupin často přestoupili k ČČS zaměstnanci v oděvnickém průmyslu (17%), v úpravnických živnostech (16,9%), v průmyslu potravin a poživatin (15,6%), v dřevařském průmyslu (15,3%), v průmyslu obrábění kovů a v průmyslu stavebním (15%), v průmyslu sklářském (14,3%), papírnickém (14,1%), v průmyslu strojů, nástrojů, přístrojů (13,2%), v průmyslu polygrafickém a uměleckém (13%), v průmyslu textilním a kožním (12,6%). Naopak velice málo pochopení měla pro novou církev středoškolsky či vysokoškolsky vzdělaná inteligence (školství a výchova 8,5 % a zdravotnictví 5%), stejně tak nádeníci a průmyslové dělnictvo.

Druhá výrazně pročeská konfese Českobratrská církev evangelická rovněž nenabyla mezi dělníky téměř žádného ohlasu. Nejméně jejích členů pocházelo právě z nejchudších vrstev (lidé pracující v průmyslu kamene, zemin a ve sklářství, almužníci, námezdní dělníci). Církev

²²³ BOHÁČ, Antonín. *Hlavní město Praha: studie o obyvatelstvu = La capitale de Prague: etude démographique*. Praha: Státní úřad statistický, 1923, s. 123.

²²⁴ BOHÁČ, Antonín. *Hlavní město Praha: studie o obyvatelstvu = La capitale de Prague: etude démographique*. Praha: Státní úřad statistický, 1923, s. 123.

²²⁵ BOHÁČ, Antonín. *Hlavní město Praha: studie o obyvatelstvu = La capitale de Prague: etude démographique*. Praha: Státní úřad statistický, 1923, s. 123.

získala obecně mnohem méně členů, než se očekávalo a svým pojetím mohla spíše oslovit intelektuální kruhy. Ani jedné z nově vzniklých církví se tak nepodařilo přivábit dělnické vrstvy.

Mnohem méně než dělníci a nádeníci opouštěli řady katolické církve učedníci. Pokud učedníci měnili svou konfesi, nejčastěji se hlásili k CČS. Boháč vysvětluje tento trend tím, že učedníci podléhali více vlivu mistrů a nebyli tolik zasaženi antiklerikální propagandou sociální demokracie. Svou roli zde mohly sehrát i obavy z úplného přerušení kontaktů s církví a její náboženskou výchovou. Tyto obavy se pravděpodobně projevíly v kategorii „bez vlastního povolání“ (dětí, ženy), neboť tato kategorie byla více procentuálně zastoupena v CČS a CČE než v „bez konfese.“ Jako plauzibilní vysvětlení se zde nabízí tvrzení, že mnozí otcové, jež se zřekli církevní příslušnosti, přihlásili své ženy a děti (do 14 let) alespoň do CČS a ČCE, poněvadž nechtěli, „aby byly jejich rodiny zcela prosty vlivů náboženské výchovy.“²²⁶

5.6 Smíchov a Košíře

Na Smíchově se hlásilo k „bez vyznání“ 19,6% (podobně jako ve Vršovcích, Hodkovičkách, Hostivaři) a k církvi CČS se přihlásilo 13,5% obyvatel (církev byla založena na Smíchově). Katolíků zůstalo na Smíchově 59,3%, což je nad průměrem Velké Prahy (58,4%), avšak o pár procent méně než v druhém bývalém předměstí v Karlíně (62,9%).²²⁷ Nechalo by se očekávat, že Smíchov bude mnohem více anti-katolický pro svůj tovární a dělnický ráz. Nicméně Smíchov se částečně stal měšťanskou čtvrtí (po válce pracovalo v průmyslu 41%) a střední stavy neodcházely v takové míře z katolické církve jako tovární dělníci. Tlak sekularizace mohl zmírňovat kostel sv. Václava, který byl reprezentativním místem středních vrstev.

Výstupy se mnohem více dotkly Košíř. Tato čtvrť se stala čtvrtou nejméně katolickou částí (40,5% katolíků) ve Velké Praze a šestou příčku obdržela v počtu „bez vyznání“ (41,4%).²²⁸ Desáté pak skončily v počtu obyvatel přihlášených k CČS (13,8%). V zápisech košířské farnosti z první republiky je situace komentována takto: „*Následky, zejména v*

²²⁶ BOHÁČ, Antonín. *Hlavní město Praha: studie o obyvatelstvu = La capitale de Prague: etude démographique*. Praha: Státní úřad statistický, 1923, s. 125.

²²⁷ Úhrnem „bez vyznání“ bylo 11003, k ŘKC se přihlásilo 33349 a k CČS 7584. Celkem na Smíchově bydlelo 56 249 obyvatel.

²²⁸ Úhrnem „bez vyznání“ bylo 4820, k ŘKC se přihlásilo 4706 a k CČS 1600. Celkem v Košířích bydlelo 11 630 obyvatel. Více v *Statistický lexikon obcí v Čechách: úřední seznam míst podle zákona ze dne 14. dubna 1920, čís. 266 Sb. zák. a nař.: vydán ministerstvem vnitra a Státním úřadem statistickým na základě výsledků sčítání lidu z 15. února 1921*. 2., nezměn. vyd. V Praze: Státní úřad statistický, 1924. xxiv, 598 s. Statistický lexikon obcí v republice Československé. 1., Čechy, s. 2.

poválečné době roku 1920, kdy z 20.000 obyvatelů v Praze XVII, byla polovina bez vyznání a ze zbývajících 10.000 přešla část k nově založené církvi československé. Touto skutečností řadily se Košíře k Vokovicům a Hrdlořezům, kde měli obyvatelé bez vyznání relativní většinu, naproti Kobylisům, Proseku a Hlubočepům, kde byla absolutní většina občanů bez vyznání.“²²⁹ Autor sice statistiky výrazně nadsazuje, avšak z jeho popisu náboženské situace vyplývá, že v Košířích byl velice nízký počet aktivních katolíků. Přesto se nakonec podařilo vybrat peníze na stavbu kostela sv. Jana Nepomuckého, který se stal farním košířským kostelem.

5.7 Shrnutí

Ze statistik vyplývá, že dělnictvo společně s nádeníky vystupovalo nejvíce ze všech socio-profesních skupin z katolické církve a zároveň se hlásilo k „bez konfesi“ (velice málo přestupovalo k CČS a CČE). Odklon od katolicismu však nebyl u všech typů dělnických profesí stejný. Silně k „odpadlictví“ od Vatikánu tendovali především dělníci pracující se zeminou, v cihlárnách či v kamenolomech, kovodělníci, průmysloví či železniční dělníci a obecně dělníci, kteří měli blízko k sociálně demokratickému prostředí. Právě skrze agitaci sociální demokracie vysvětluje Boháč vysokou míru „bez konfese“ ve zmíněných povoláních. Nicméně, aby sociální demokracie mohla mít úspěch při agitaci, musela mít živné prostředí. K němu obecně přispívala urbanizace, industrializace a masová pauperizace, přičemž tyto procesy samy mohly vést k výstupům. Konkrétně jsou pak výstupy spojeny s nestabilitou zaměstnání, divokým (nekultivované) prostředím (cihelny, práce na železnici), těžkým průmyslem (vysoká mechanizace) a velkými podniky.

Navzdory mohutnému vystupování zůstalo velké množství dělnictva v katolické církvi. Podle Holubce však většina z nich byla jen tzv. matrikovými neboli vlažnými katolíky a jen malá část dělnictva se aktivně účastnila náboženského života. *„Pro většinu ‚matrikových katolíků‘ tato skutečnost znamenala posílání dětí na náboženství ve škole, církevní křty, pohřby a křesťanské slavení Vánoc.*“²³⁰ Vedle toho matrikoví katolíci mohli také docházet na velké svátky do kostela (Velikonoce, svátek patrona) či se mohli účastnit některých katolických

²²⁹ KRUŠINA, Josef. *Zpráva o výstavbě kostela sv. Jana Nepomuckého v Košířích* (zprávu přepsal Milan Práger, avšak až její druhou verzi opatřenou poznámkami), nevydáno, s. 5. [online] dostupné z: <https://docplayer.cz/amp/1207458-Vystavba-kostela-svateho-jana-nepomuckeho-v-praze-kosirich-i-z-dejin-kosir.html> [cit. 2. 7. 2020].

²³⁰ HOLUBEC, Stanislav. *Lidé periferie: sociální postavení a každodennost pražského dělnictva v meziválečné době*. 1. vyd. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2009, s. 221.

festivit (pout', Boží tělo). Nábožensky aktivnější pravděpodobně byly ženy (dělničky), děti a starší generace.

Na druhé straně ani striktně antiklerikálních dělníků nebylo příliš. Kolem 10% procent pražských dělnických rodin se vymezovalo striktně proti církvi a hlásilo se bojovně k ateismu. Tito dělníci byli většinou činní v sociální demokracii, komunistické straně a někdy i v bezvěreckých spolcích, které byly svým založením namířeny proti katolicismu (hlavní tvář náboženství pro antiklerikály) jako byla Volná myšlenka a Svaz proletářských bezvěrců.²³¹

Katolická církev měla mezi dělníky minimální vliv a byla omezena jen na několik málo dělnických rodin. V dělnickém prostředí tedy převažovala náboženská vlažnost lhostejnost a odpor k církevnictví.

6 Z venkova do Prahy

*„Již v roce 1869 přesahoval počet osob příslušných do jiné obce na předměstích vesměs 80% (na Vinohradech a Žižkově dokonce 93%) a v následujícím období ještě stoupl. Početně podstatně slabší starousedlé a pražské obyvatelstvo již nikdy nevtisklo předměstím staropražský ráz.“*²³² Většina obyvatel Prahy a jejích předměstí pocházela z venkova. Bohužel však není známo, z jakých končin se nově příchozí do Prahy a jejího okolí převážně stahovali. Z tohoto důvodu se budeme věnovat venkovu i městu spíše z teoretického hlediska.²³³ Naneštěstí nebylo vypracováno ani mnoho teoretických východisek pro sekularizaci ve městě a prozatím se neobjevilo ani větší množství prací, které by se hlouběji věnovaly vztahu urbanizace, industrializace a sekularizace.

6.1 Venkov a jeho zbožnost

Venkov 19. století bývá obecně stavěn do kontrapozice k městu a tudíž je popisován jako místo, kde byla vysoká obživa v zemědělství, vyšší determinace přírodou, silná sociální závislost, kde hrály stěžejní roli tradice, převažovalo tradiční jednání a také naopak jako místo,

²³¹ HOLUBEC, Stanislav. *Lidé periferie: sociální postavení a každodennost pražského dělnictva v meziválečné době*. 1. vyd. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2009, s. 221.

²³² ŠTASTNÁ, Jarmila, ed., ROBEK, Antonín, ed. a MORAVCOVÁ, Mirjam, ed. *Stará dělnická Praha: život a kultura pražských dělníků 1848-1939*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1981, s. 20.

²³³ Jednou z mála publikací, která se věnuje sekularizaci města, je COX, Harvey Gallagher. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: MacMillan Company, c1965.

kde byla menší pracovní a sociální diferenciacie, menší možnost k sociální mobilitě a menší náchylnost ke změně.²³⁴ Venkov bývá také v mnoha případech, především v románové podobě, velice často idylizován a romantizován – čas na něm plynul pomaleji, venkovská komunita byla soudržnější (solidárnější) a život byl harmonicky propojený s přírodou. V neposlední řadě bývá venkov pojmán také jako zbožnější.

Pokles zbožnosti a zmenšení vlivu náboženství pak bývá dáván do souvislosti s rozkladem tradičního života, který byl vlivem modernizačních procesů narušen a v některých dynamických prostředích (industriálních oblastech) téměř rozbit. Nelze automaticky tvrdit, že by město bylo méně zbožné a měšťané méně participovali na církevních obřadech, avšak v industrializovaných částech a jejich okolí, kde se dělníci obyčejně pohybovali, nebyl reprodukován „starý řád“ (tradiční způsob života) či byl původní socio-kulturní řád místa výrazně oslaben (v tomto ohledu je třeba rozlišovat jednotlivá pásma města, neboť ne všechny části procházely výraznou urbanizací a industrializací). Na následujících stránkách se budeme přiklánět ke klasickým teoriím sekularizace a budeme akcentovat některé položky z výše uvedeného výčtu (zemědělství, příroda, malé společenství).

Jak již bylo předestřeno, větší zbožnost venkova není obecnou konstantou a český zbožný venkov vznikl až po zavedení josefínských reforem, které vytvářely hustou farní síť a kladly důraz na pastorační obyvatele.²³⁵ Císař Josef II. se pokoušel o radikální proměnu církve, která měla sloužit k prosazování veřejného blaha a státních nařízení. Církev se tedy stávala důležitým nástrojem pro chod státu. Kněží byli zároveň úředníky, kteří se starali o kulturní překlad a seznamovali lid se státními výnosy a zákonnými opatřeními. Josef II. na jedné straně církev omezoval – rušil kláštery, pokoušel se redukovat bohatý církevní život. Na druhé straně z části zabaveného majetku zřídil fond církevní matice, která přispívala kněžím na platy. Kněží, jakožto duchovní i jakožto byrokraté, se dostali vlivem reforem mnohem blíže k laikům (lidem) a mohli účinně vykonávat pastorační.²³⁶ Josefínské reformy sice postupně vzaly za své a ideál josefínského kněze (všestranné, intelektuálně nadané osobnosti, která pojímá katolicismus jako dobrý pro rozvoj společnosti a společensky se angažuje) se pomalu vytrácel. Josefínský ideál

²³⁴ Více v PETRUSEK, Miloslav, MAŘÍKOVÁ, Hana a VODÁKOVÁ, Alena. *Velký sociologický slovník*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 1996, (heslo venkov) s. 1380-81.; *Malý sociologický slovník*. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1970, (heslo venkov), s. 530-33.

²³⁵ Řada reforem byla provedena již za vlády Marie Terezie. Pastorační teologie jako předmět se začala na pražské univerzitě učit od roku 1775. Od počátku (1778) zde byla snaha vyučovat „pastorálku“ v národních jazycích, tedy i češtině. V Praze se udržela možnost docházet na hodiny pastorálky v češtině až do roku 1806. Cvičení mohla probíhat v češtině až do roku 1812. Pak zmínky o češtině mizí. KŘÍŠŤAN, Alois. *Počátky pastorační teologie v českých zemích*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2004, s. 22-81.

²³⁶ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. 1. vyd. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 69-71.

byl nahrazován jinými typy kněží, kteří čerpali z jiných myšlenkových zdrojů (baroko, romantismus, ultramontanismus), zároveň docházelo k větší specializaci kněžského povolání (např. kněz-literát, kněz-pedagog, kněz-apologeta, lidový misionář).²³⁷ Nicméně blízkost kněží venkovskému prostředí setrvala po celé 19. století. Mnoho vesničanů doprovázeli kněží od počátku života do jejich skonání. V neposlední řadě představovali kněží společně s učiteli až do sklonku 19. století jednu z mála intelektuálních elit na venkově.

Dalším důležitým faktorem, proč se katolictví dobře skloubilo s životem na vesnici, bylo prolnutí liturgického roku s ročním cyklem (přírodním rokem) a zemědělstvím, které bylo zdrojem obživy pro většinu vesničanů. Liturgický rok se vhodně doplňuje se střeoevropským přírodním rokem neboli se střídáním ročních období, které určovalo vykonávané práce na poli či doma. Na jaře, když se země probouzela k novému životu, se slavily Velikonoce – Kristovo zmrtvýchvstání; na konci léta se sklizní úrody přicházely dožínky (slavnost v kostele); na podzim, kdy se dny začaly zkracovat a práce na poli ubývalo, se slavily svátky vzájemné solidarity (sv. Martin) a nakonec v zimě, dávalo křesťanství lidem naději s narozením dítěte (Ježíška), které je spasitelem.

S liturgickým rokem se pojí liturgický kalendář, který se výrazně protkává se zemědělstvím v pranostikách. Ty se vážou na konkrétní dny či období v roce a předpovídají počasí (roční cykly) či určují práce na poli. Přestože si pranostiky občas protiřečí a nejsou příliš spolehlivé ve svých předpovědích, objevují se v zemědělských kalendářích a odborné literatuře i na sklonku 19. století. Mezi zemědělci byly pranostiky velice oblíbené a nebyly příliš rozporovány.²³⁸ Krom toho dny v (liturgickém) kalendáři byly pojmenované podle světců či po významném církevním svátku (např. na Josefa, na Václava, Hromnice). Tím se katolické označování dnů dostávalo do každodenní praxe a stávalo se nedílnou součástí kultury.

Liturgický rok také vymezoval sociální festivity na venkově – kdy mohou probíhat zábavy, plesy a kdy má nastat půst (před Velikonocemi, adventní). Na církevní rituály a svátky (např. Hromnice) se vázaly magické pověry a praktiky, jimiž si vesničané pokoušeli zajistit štěstí, zdraví či úrodu. Katolické církvi se obvykle dařilo na venkově intervenovat skrze místního kněze na různých typech festivit – jednak kněz byl jednou z intelektuálních elit a mohl se podílet na kulturním programu, jednak dával slavnostem církevní ráz (posvěcoval je).

²³⁷ O různých typech kněží více v PAVLÍČEK, Tomáš. *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848-1914)*. Vydání první. Praha: Academia, 2017; FASORA, Lukáš a kol. *Kněžské identity v českých zemích (1820-1938)*. Vydání první. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2017.

²³⁸ VAŠKŮ, Zdeněk. *Velký pranostikon*. Dotisk 1. vyd. [i.e. 2. vyd.]. Praha: Academia, 2002, s. 16.

6.1.2 Bůh zakoušený skrze přírodu

Na rozdíl od města, které si spíše okolní přírodu podmaňuje, je vesnice do značné míry v kooperaci s ní. V 19. století byla většina vesnic zemědělských, a tak se lidé žijící na venkově dostávali dennodenně do přímého kontaktu s přírodou. Na přírodě záviselo jejich živobytí, a tak jí byli do značné míry vydáni na milost a nemilost. Přírodní dění si vesničané spojovali s Božím působením. Bůh byl tak skrze přírodu zakoušen jako tzv. „tremendum et fascinans“ (úděsný a poutající).²³⁹ Jako Bůh, který sesílá bouřku, záplavy, má moc nad krajinou, ale také jako dobrý Bůh, který sesílá vláhu, slunce a úrodnost půdě. Dělník Václav Holek ve svých pamětech uvádí, jak přišla bouře s dešti, které způsobily, že řeka Střela se zvedla a vyplavila jednu vesnici. Spolu se svým strýcem šli kolem vísky a viděli ten děsivý obraz. Jedna stařenka podle Holka hořekovala. „*Milý Bože, pomoz mi, kde je můj dobrý muž? Svatá Matko boží smiluj se, kde mám hledat tu dobrou duši? Takto úpěnlivě prosila a počínala si jako šílená. Jeden muž [...] začal ji utěšovat. Nezoufejte si, milá paní, spolehněte se na Boha, co vzal, to opět dá.*“²⁴⁰ Bůh může být vnímán skrze přírodou jako ten, který dává a také jako ten, který bere. Jako určité vyrovnávání se s Bohem, který je na jedné straně zakoušen jako mysterium tremendum et fascinans, na straně druhé má být Bohem dobrým, sloužila formulka, kterou můžeme často slyšet ze zbožných úst: „*Bůh dopouští, ale neopouští.*“²⁴¹ Podle této zbožné fráze Bůh, přestože umožnil zlo, zůstává stále při lidech a je nadále Bohem osobním.²⁴²

Bůh nebyl vnímán pouze jako působící v přírodě, ale i jako její vládce. K Bohu se tak lidé často upínali jako k ochránci před nepřízní přírody. Václav Holek vzpomíná, jak ho jako malého chlapce zastihla společně s tetou a babičkou silná bouřka na cestě: „*Po každém zablýsknutí jsme se pokřizovali a opakovali zaříkávadlo, které jsem nikdy v německy mluvících oblastech neslyšel.*“ „*Bůh s námi, svatá Marie, stůj při nás! Křížování a zaříkávání nás mělo chránit před bleskem. Teta a babička to tvrdily a pevně tomu věřily. Já jsem tomu přirozeně věřil také, hlavně proto, že se nic nestalo.*“²⁴³ Boha stojícího nad přírodou si venkované snažili

²³⁹ Německý religionista a luterský teolog Rudolf Otto s pracoval s termínem „mysterium tremendum et fascinans“, což je v překladu „úděsné a poutající tajemno“ (tajina – opak zjeveného), před nímž člověk upadá v posvátnou bázeň, chvěje se před ním a zároveň ho toto mysterium k sobě neustále přitahuje. OTTO, Rudolf. *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Překlad Jan J. Škoda. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1998.

²⁴⁰ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 24.

²⁴¹ Tuto narážku můžeme vidět často v Haisových pamětech HAIS, František a RYŠAVÁ, Eva, ed. *Vzpomínky pražského písničkáře: 1818-1897*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1985.

²⁴² Příčiny nezdaru byly rovněž hledány ve špatném chování, na něž Bůh sesílá spravedlivý trest. „*Asi jsem moc velký hříšník, že si nezasloužím milosti Boží,*“ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 45.

²⁴³ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 23.

naklonit skrze magicko-religiózní praktiky. Například skrze modlitby ke svatým, kteří sehrávali roli přímluvců u Boha.

Zakoušení Boha skrze přírodu (zemědělství) navyšovalo venkovskou religiozitu a doplňovalo ji o řadu specifických prvků lidové zbožnosti, které byly nedílnou součástí venkovské (magické) religiozity. Odchod z venkova mohl venkovskou zbožnost silně narušit, neboť město již nebylo v tak silném spojení se zemědělstvím a jeho religiozita byla obecně orientována na etické principy.

6.1.3 Solidarita malého společenství

Na venkově byla vysoká soudržnost dána jednak vlivem malého počtu obyvatel, kteří se osobně znali, jednak podobnou pracovní činností (práce v zemědělství). Francouzský sociolog Emile Durkheim tento typ soudržnosti pojmenovává „mechanická solidarita“. Durkheim tvrdí, že ve společnosti, kde není rozvinutá dělba práce, je solidarita založena na podobnosti – lidé vykonávají podobnou práci, uznávají podobné hodnoty, podobně se chovají a zakouší podobně tento svět. Individuální vědomí je v takovéto společnosti silně potlačeno a je téměř pohlceno kolektivním vědomím. *„Tato solidarita nespočívá pouze v obecném a neurčitém přilnutí jedince ke skupině, ale uvádí ji v soulad i jednotlivé pohnutky. Jelikož jsou tyto kolektivní pohnutky všude stejné, vedou všude ke stejným následkům. A tak pokaždé když vstupují do hry, jednotlivé vůle se spontánně uvedou do pohybu stejným směrem jako celek.“*²⁴⁴ Durkheim používá pojem „mechanická“ z toho důvodu, že jednotlivec je jako součástka ve stroji, nenáleží sám sobě, ale společnosti. Výhody takovéto společnosti tkví v pevných osobních vztazích. Jedincům, kteří se dostanou do nouze, je pomoheno, díky rodinným (příbuzenským) vazbám, soucitu okolí či díky podpoře místního šlechtice (např. nechá dříví zadarmo). Tento typ solidarity potvrzují mnohé prameny – místní šlechtic odmítl poskytovat podporu podle místních zvyklostí, čímž se zapsal velice špatně do lokální paměti. Příkladem za všechny může být arcivévoda František Ferdinand d'Este, který nechal oplotit lesy svého konopišťského panství a nepovoloval lidem, aby sbírali spadlé větve. Tím si arcivévoda vysloužil se svou manželkou Žofií Chotkovou mezi místními lidmi nedobrou pověst.²⁴⁵

²⁴⁴ DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*. Brno: CDK, 2004, s. 95.

²⁴⁵ O nelichotivém jednání následníka trůnu a jeho choti sepsal pamfletické pojednání. NĚMEC, Vilém. *Vysoký pán konopišťský, aneb, Nelichotivý portrét následníka trůnu Františka Ferdinanda d'Este*. Jihlava: Madagaskar, 1996. Odborně k jeho problematickému chování a stížnostem občanů PERNES, Jiří. *Život plný nepřátel, aneb, Dramatický život a tragická smrt následníka trůnu Františka Ferdinanda d'Este*. Vyd. 1. Praha: Iris, 1994, s. 219-23.

Na druhé straně mechanická solidarita svými pevnými vazbami vytváří restriktivní sankce, které jedince postihují, když nejedná v souladu s kolektivním vědomím. Jedinec byl tak nucen přijmout normy a zvyklosti dané společnosti, jinak se ocitl na jejím kraji. Byl tedy silně disciplinován a kontrolován venkovskou společností, případně šlechticem a církví, jejíž rituály sloužily k upevnění kolektivního vědomí. Je však pravděpodobné, že lidé na okraji (dělnictvo, nádeníci, lidé s postižením), kteří nebyli pro komunitu příliš přínosní, nebyli tolik disciplinováni. Z Holkových pamětí vyplývá, že dělníci na venkově se příliš církevního života neúčastnili a žili si více nezávislým (o to více ekonomicky strastiplným) životem.

6.1.4 Na okraji společnosti s Václavem Holkem

Dělnické profese se vyskytovaly i na vesnici, kde nemajetní lidé byli najímáni jako sezónní dělníci na pole (na sklizeň obilí), do cukrovarů, na stavbu železnic či jiných objektů nebo na práci v cihlárnách a kamenolomech. Z Holkových pamětí vyplývá, že nezemědělství dělníci ani jejich rodiny se příliš neúčastnili církevního života, a to především z několika důvodů. Mnozí dělníci chodili i v neděli do práce (protože bylo třeba práci rychle dokončit – sklídit obilí, zpracovat řepu), případně vykonávali pro přilepšení další pomocné práce anebo pracovali v neděli doma kolem svého stavení. Někteří dělníci se navíc často stěhovali za prací a nikde nesrostli se svým okolím. Dělnické rodiny obyčejně neměly ani dostatečně reprezentativní oblečení (chyběly jim boty), ve kterém by šly na mši. V kostele byly konfrontovány s ostatními lépe postavenými a oblečenými lidmi, čímž mohly nabýt ještě většího pocitu inferiority, a také se mohly stát obětí klepů a posměšků.

Václav Holec jako dítě často absentoval ve škole, která byla jednou z institucí (škola, kostel, rodina-matka, prarodiče) formující religiozitu. Rodina se totiž kvůli práci otce, železničního a cukrovarského dělníka, často stěhovala. A později se malý Václav musel starat o své mladší sourozence a zastat některé práce. Přesto Holec popisuje sám sebe v dětství jako zbožného. Lidové zbožnosti se učil od své matky, která byla nevzdělaná, ale uměla vyprávět skvělé historky. „*V jistém ohledu však matka byla genius, totiž ve vyprávění loupežnických, spirituálních a zázračných historek, v kterých hlavní úlohu hrál buď loupežník, svatý nebo svatá. Často byl i hrdinou d'ábel.*”²⁴⁶ Holec obzvláště vzpomíná na příběhy s čerty a dábly, které ho vnitřně jako dítě strašily a měly vliv na jeho pokorné chování. V pozdějším věku pak

²⁴⁶ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 27.

právě tyto strašidelné historky velice odsuzoval. Domníval se, že mají negativní vliv na vývoj dítěte a dospělého od hříšnosti stejně neuchrání.

Strašidelné příběhy se nevyprávěly jen doma, ale byly velice oblíbené mezi lidmi. Ponejvíce se Holek pamatoval na jednu historku, kterou líčil řemeslník na vandru. Byla o zpupném, rouhavém sedláku, který se rouhal, až si ho vzal ďábel. „*Zaplat' pánbůh, že nejsem takový hříšník a že si mě ďábel nemůže odnést jako onoho sedláka!*“²⁴⁷ Z pamětí můžeme usuzovat, že venkovská zbožnost byla vázána na příběhy, v nichž vystupovaly nadpřirozené bytosti a děly se v nich zázračné události. Je těžko zodpověditelnou otázkou, do jaké míry lidé příběhům skutečně věřili či zda spíše povídky sloužily k pobavení²⁴⁸ Jednou z přesvědčivých odpovědí by mohlo být, že venkovští lidé byli schopni žít ve dvou interpretativních rovinách světa. Na jedné straně mohli zakoušet život jako zakouzlený a na druhé straně zcela bez nadpřirozených bytostí. Pokud se pak představa Boha nacházela především v zakouzlené rovině, je možné, že Bůh zmizel z lidských představ společně s magickými bytostmi a zázraky. Historky však měly jeden efekt, zvyšovaly pokornou mentalitu venkovanů, kteří nesli svůj osud a nebouřili se vůči zavedeným pořádkům.

Religiozita se Holek učil v raném dětství od svých prarodičů²⁴⁹ a posléze ve škole, která výrazně formovala jeho dětskou zbožnost navzdory jeho absencím. „*Byl ještě jeden předmět, ve kterém jsem za svými spolužáky nezaostal, totiž modlení. Ale právě tento učitel to nebral s modlením přísně. Modlitba, kterou jsme odříkávali před vyučováním a po něm, byla velice krátká. Slyšel jsem leckteré dospělé lidi si stěžovat, že se ve škole vyučuje příliš málo náboženství.*“²⁵⁰ Do kostela však téměř nepřišel, o čemž svědčí jedna historka s babičkou, s níž se vydal do kostela. V kostele došlo na vysluhování eucharistie²⁵¹ a malý Václav přijal tělo Kristovo, aniž by se vyzpovídal (nezbytný požadavek). Babička se při cestě nazpět dozvěděla tento prohřešek a na Václava se rozčílila tak, že k ní již nikdy nesměl.²⁵² Ten však zprvu nechápal proč, poněvadž nevěděl, jak se má při přijímání zachovat. Jeho spolužáci se na rozdíl od něj účastnili církevního života, chodili ke zpovědi, na mše a je možné, že někteří z nich i ministrovali. Ministrování, přisluhování „panu faráři“, mohlo dávat dětem jistou společenskou prestiž a také jim přinášelo malý finanční obnos. Takto na své dětství vzpomíná vynálezce

²⁴⁷ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 21.

²⁴⁸ Holek zastává pozici, že lidé příběhům věřili.

²⁴⁹ Např. s prarodiči si hrál na procesí.

²⁵⁰ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 16.

²⁵¹ Vysluhování eucharistie nebylo v 19. století příliš časté a jednalo se o výjimečnou událost.

²⁵² HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 38-39.

František Křížík: „*Také jsem ministroval v kostele: za mši jsem dostával groš šajnu nebo krejcar konvenční měny.*“²⁵³ Místní kněz neprojevoval zájem přimět Holka k chození do kostela a jeho religiozita tak byla usměrňována nejvíce školou. Avšak nakonec to byla podle Holkova vyprávění právě škola, která mu podkopala víru. „*Novinkou v té době v naší obci bylo zřízení školní knihovny, jejíž knihy měly stejný obsah jako uvedené vyprávění. Vypůjčil jsem si a přečetl Loupežníky ve mlýně, Pašeráky a Doktora Fausta. Že člověk jako Faust může přeměnit svého nepřítele v povříslu anebo mu přičarovat rohy, jsem už tehdy považoval za nemožné.*“²⁵⁴ Dětská víra pro Holka přestávala být plauzibilní. Škola mu však nedokázala podat „vyšší“ formy zbožnosti a nabízela mu stále „nízké“, které byly v rozporu s jeho poznáním (rozumem).

Holkovi byla vštěpována církevní religiozita ve škole, do níž však příliš nechodil. Jinak ho církevní život výrazně míjel. S odchodem ze školy ztratil veškerý kontakt s církví a působit na něj pomalu přestaly i lidové historky. Holek posléze vůči lidové zbožnosti zaujal velice negativní stanovisko a v pamětech tvrdí, že jediné, co si z výchovy odnesl je: „*Miluj bližního svého jako sebe samého*“ a „*Co sám nemáš rád, nečiň jiným.*“²⁵⁵ Holek zesvětštil hodnoty své náboženské výchovy (odebral z nich vertikálu) a odstranil „balast“ pověrečnosti.

6.2 Revize ideálních vztahů na venkově

Z Holkových pamětí je patrné, že venkovský život si nelze idealizovat. Zároveň ani vztah mezi vesničany a knězem nemusel být vždy harmonický. Objevovaly se mnohé spory, když farář nechtěl přijmout lokální zvyklosti spojené s církevními aktivitami nebo když mocenské elity odmítaly s farářem spolupracovat (patron kostela). Navíc i na venkově se během 19. století objevovaly velké rozdíly ve zbožnosti. Některé vesnice či lokality byly výrazně zbožnější než jiné. Holek ve svých pamětech nazírá velice zbožnou krajinu kolem Plasů, kde stál klášter (z vyprávění je zřejmé, že ostatní krajiny podle Holka tak religiózní nebyly). „*Obyvatelé byli velice zbožní. Kdokoli nás potkal, mladý nebo starý, pozdravil: „Pochválen buď Ježíš Kristus.“ A k tomu ještě panovalo hrobové ticho. Najednou – bylo právě poledne – zazněl za námi zvon kláštera.*“²⁵⁶

²⁵³ BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění. I. díl, Život*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 46.

²⁵⁴ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 38.

²⁵⁵ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 22.

²⁵⁶ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 20.

Na vesnici se také objevovaly konflikty mezi knězem a mladými muži, kteří během mše rušili. Záznamy máme jak z krásné literatury, tak z pramenů. V Pflégrově románu *„Z Malého světa“* kostelník svému synu vytýká: „Ty, místo v neděli do kostela, sedíš s nezbednými kluky na hřbitovní zdi. Však toho budeš jednou litovati, nezdárníku!“²⁵⁷ Je pravděpodobné, že tento jev se objevoval již v 60. letech 19. století a dříve, neboť Pfléger patřil k důkladným pozorovatelům prostředí, o němž psal. Z pramenů máme záznam z rousínovské farnosti na Rakovnicku, kde mladí otcové vyrušovali na Bílou sobotu. „...oni totiž místo toho, aby šli do kostela, postavili se mezi dva pilíře za hlavním oltářem na sluníčku a tam se dali do tak hlučné hádky, že se jejich hlasy rozléhaly po kostele a tak rozrušili kázání, že farář musel skončit a na ně vyjít, aby je pokáral – zasluhovali, aby byli udáni politickému úřadu k potrestání.“²⁵⁸ Mladí otcové podle zápisu z kroniky do kostela běžně nechodili, avšak na Bílou sobotu přišli a dělali hluk společně s několika výrostky.

Zdá se, že vliv katolické církve na vesnici od 80. let 19. století pomalu klesal a církev ztrácela své výsadní postavení i v „klerikálních baštách“ na Brněnsku a Vyškovsku.²⁵⁹ V Čechách se v nemalém množství začaly objevovat oblasti se oblastí (úrodné Polabí, západní oblasti středních Čech), kde se bohatí sedláci vzpouzeli vůči církvi a nectili den Páně. Citelné to bylo především v době sklizně, kdy zaměstnávali lidi na svých polích i o nedělích. Dalším místem sváru se pak mohla stát hospoda, poněvadž mnozí muži raději než do kostela zašli do jejich útrob.

6.3 Z venkova do industrializujících se částí Prahy

Během 19. století došlo k přelidnění českého venkova. Morové rány, které v novověku výrazně regulovaly počty obyvatel, odezněly a populace na venkově začala růst. Venkov nebyl schopen uživit velký počet obyvatel, a tudíž se mnozí začali odebírat na příležitostné a sezónní práce do větších měst, nebo se rovnou přestěhovali za prací. „Sama Praha však poskytovala řadu sezónních pracovních příležitostí, které se staly tradičním zaměstnáním průmyslových dělníků mnoha oblastí širokého vesnického zázemí Prahy. Tak např. kameníci ze Slánska a z Kralupska, stavební dělníci z území na jih od Prahy, ale i klempíři, zámečníci, lakýrníci,

²⁵⁷ PFLEGER MORAVSKÝ, Gustav. *Z malého světa: román*. V Praze: Ústřední Legio-nakladatelství, 1927-1928. 3 sv. (201, 222, 213 s.). Spisy / Gustav Pfléger-Moravský; díl 1, s. 20.

²⁵⁸ PAVLÍČEK, Tomáš. *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848-1914)*. Vydání první. Praha: Academia, 2017, s. 390.

²⁵⁹ FASORA, Lukáš. Sekularizace a „klerikální bašty“ na Brněnsku a Vyškovsku In: FASORA, Lukáš, ed., HANUŠ, Jiří, ed. a MALÍŘ, Jiří, ed. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*. Vyd. 1. Brno: Matice moravská pro Výzkumné středisko pro dějiny střední Evropy: prameny, země, kultura, 2009, s. 253-265.

malíři a zejména nádeníci docházeli do Prahy hlavně na stavební práce.“²⁶⁰ Sezónními pracemi se posílily vazby mezi Prahou a blízkým venkovem a sezónní pracovníci si přinášeli z města jiné vzorce chování, které mohly narušovat vesnickou behaviorální homogenitu.²⁶¹ Sezónní dělníci přestali být pevně srostlí s venkovskou morálkou a pravděpodobně mnozí se venkovským zemědělským zvykům odcizili, protože již nekorespondovaly s jejich novým životem, který byl mnohem méně závislý na zemědělství.

Podle Macháčové a Matějčka v poslední čtvrtině 19. století, kdy industrializace nastoupila v masovém měřítku, odcházeli za prací především mladí lidé, kteří se vymkli sociální kontrole vesnických elit, tj. i církve.²⁶² „*Migranti za prací přicházeli z retardovaných oblastí, neboť šlo o zemědělskou čeled’. Sociální původ “nového dělnictva” vykazoval obecný vývoj: nejdřív se přesunovali do vznikajících průmyslových oblastí vesničtí bezzemci živící se většinou příležitostnou prací nebo jako nádeníci.*“²⁶³ Druhou vlnu valící se do města tvořili domkaři, kteří rovněž neměli dostatečné zdroje výživy. Ve třetí vlně se pak nacházeli většinou potomci chudých rolníků. Česká historička Ludmila Kárníková ke třetí vlně v Praze uvádí: „*Ze zpětného promítnutí údajů pro léta 1890-1910 je ovšem zřejmé, že masu přistěhovalců z řad venkovské chudiny a drobné maloburžoazie tvořili rodáci neúrodných krajů na jih od Prahy, z Posázaví, středního Povltaví a Berounska, v menší míře ze středního Polabí, zatímco na studia, na řemeslo s menším podnikatelským kapitálem sem přicházeli jednotlivci prakticky ze všech česky mluvících krajů Čech.*“²⁶⁴ Do Prahy odcházely zástupy mladých lidí, kteří se většinou - ať již z jakýchkoli důvodů - nedokázali na vesnici etablovat. Těžko pak tito „nepřizpůsobiví“ a nedisciplinovaní lidé mohli v novém působišti (ve městě) usilovat o to, aby se vrátili či zapojovali do struktur, které jim byly na venkově na obtíž. Přesto by bylo mylné se domnívat,

²⁶⁰ ŠTASTNÁ, Jarmila, ed., ROBEK, Antonín, ed. a MORAVCOVÁ, Mirjam, ed. *Stará dělnická Praha: život a kultura pražských dělníků 1848-1939*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1981, s. 35.

²⁶¹ Procesem poměšťování se pro Prahu zabýval ULLRICH, Zdeněk. *Nástin sociologické analýsy pražského okolí*. Autoris. zkrác. české vyd. Praha: Sociologický seminář VŠPS, [1948?].

²⁶² Venkov neopouštěli jen nedisciplinovaní a neetablovaní. Často za humna odcházeli mladí muži přiučit se novému v řemeslu. Venkovu také dávali sbohem nadaní žáci, kteří i na konci 19. století nastupovali na dráhu duchovního. Někteří však již odcházeli na jiná než teologická vzdělání, většinou na učitelské ústavy, nebo se během pobytu v semináři či ještě na gymnáziu rozhodli nasměrovaný život (Borovský) opustit a přešli na jiný typ studia. V 19. století kněz a učitel představovali venkovskou intelektuální elitu a požívali obvykle vysoké prestiže, pročež se řada nadaných žáků rozhodla právě pro tato povolání. Výhodou rozhodnutí se pro kněžství bylo, že církev nadané studenty z chudých rodin finančně podporovala, tudíž chudoba nutně nemusela být překážkou ve vzdělání a ve společenském vzestupu.

²⁶³ MACHÁČOVÁ, Jana – MATĚJČEK, Jiří. *Dělnictvo českých zemí v 19. století*. In: *X. sjezd českých historiků: Ostrava, 14.-16.9.2011. Svazek II.* /Ostrava; Praha; Brno: Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě: Centrum pro hospodářské a sociální dějiny Filozofické fakulty Ostravské univerzity v Ostravě ve spolupráci se Sdružením historiků České republiky (Historický klub 1872) a s Historickým ústavem AV ČR Praha a Brno: Sdružení historiků České republiky (Historický klub 1872): Historický ústav AV ČR Praha a Brno (2013), s. 108.

²⁶⁴ KÁRNÍKOVÁ, Ludmila. *Vývoj obyvatelstva v českých zemích 1754-1914*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965, s. 145.

že příchozí vesničané jednoduše odhodili svou víru na prahu brány města a vstupovali do něj jako nepopsaný list papíru. Právě venkované přinášeli zbožné magicko-religiózní venkovské praktiky do Prahy, která ještě v 60. letech nebyla o nic méně zbožná než jiná česká města. Nicméně religiózní magické praktiky, které si venkované přinášeli do města, již nemusely být nutně vázány na kostel. Mohly sice vycházet z tradiční religiozity, avšak již nemusely být spjaty s pravidelnou návštěvou kostela. Zbožnost mohla dělníkům pomoci „klenout most“ mezi starým a novým prostředím – pomáhala zachovávat vzpomínky na domov, na rodinu, na přátele²⁶⁵ a v novém prostředí přispívala k vyrovnání se s tvrdými podmínkami průmyslových čtvrtí (zbožnost se pojila s pokorou – akceptováním životních podmínek). Dělníci sice na jedné straně domov z mnoha důvodů opustili (nedostatek práce, nespokojenost, neschopnost se etablovat), avšak zbožnost jim mohla dávat nostalgické utěšující myšlenky na příjemné chvíle na venkově či na dětství. Venkovská zbožnost a sní spojené festivity byly v Praze přetvářeny v nové formy (např. sv. Anny patronky cihlářů). Nicméně církev nebyla schopna příliš intervenovat do těchto aktivit, které postupně přicházely o religiózní ráz. Podle etnografických výzkumů za komunistického režimu religiózní prvky byly nahrazeny lidovými zábavami, pověrečnými rituály (neinstitucionální zbožností) a docházelo ke zesvětštění původně křesťanských svátků.²⁶⁶

6.4 Pražská urbanizace ve vztahu k dělnictvu

V 60. letech 19. století začala Praha a její okolí vlivem urbanizace a industrializace masivně růst. Migrující přitahovala jak centrální Praha (Staré Město, Nové Město, Malá Strana, Hradčany, Josefov), tak čím dál více průmyslová předměstí, která nabízela velké množství pracovních pozic v sekundárním sektoru (průmysl, stavebnictví, řemesla). Celkový počet osob na předměstí a příměstských obcích čítal zhruba 52 000, což však byla pouhá třetina obyvatel centrální Prahy, v níž žilo na 158 000 obyvatel. Historická Praha zůstala navzdory silné migraci nejvíce osídlená a přebýval v ní také největší počet dělnictva, které se uchylovalo do jejích nejhudších částí (např. nábrežní ulice Malé Strany). Dělnictvo bylo tvořené především Čechy (minimum Němců a Židů vykonávalo dělnickou profesi) a činilo 32% z celkového počtu obyvatelstva. V porovnání s příměstskými oblastmi však toto číslo bylo velice nízké, neboť zde bylo zastoupení dělnictva více než dvojnásobně vyšší (Dejvice 75%, Košíře 73%, Břevnov -

²⁶⁵ Viz dlouhá citace v podkap. Religiozita.

²⁶⁶ ŠTASTNÁ, Jarmila, ed., ROBEK, Antonín, ed. a MORAVCOVÁ, Mirjam, ed. *Stará dělnická Praha: život a kultura pražských dělníků 1848-1939*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1981, s. 67-70.

Velký, Malý a Tejnka - 82%, Holešovice 77%, Libeň 71%). Ve dvou nejstarších předměstí pak byla čísla počtu dělníků nižší (Karlín 59%, Smíchov 58%).²⁶⁷

Během následujících čtyř desetiletí (60.-90. let) prodělala Praha obrovskou proměnu. Centrální Praha začala v populačním růstu stagnovat a od roku 1890 se podílelo její obyvatelstvo jen 41% na celkové aglomeraci. Rozvíjelo se jen Nové Město, které měnilo svou tvář. Postupně ubývaly nízké domy a na jejich místech rostly činžáky. S těmito změnami odcházelo z centrální části také dělnictvo, které se však stěhovalo i z původně spíše dělnických částí na jejich okraj – do jihozápadní části Smíchova, do Holešovic-Bubnů, do nejvýchodnějšího obvodu Karlína a do východní části Žižkova. Předměstí nerostla rovnoměrně; Karlín, nejstarší pražské předměstí, byl první polovinu 19. století nejlidnatější obcí při Praze, avšak jeho poloha mezi Vltavou a svahy Vítkova mu neumožňovala dále se rozvíjet. V 60. letech byl Karlín populačně předskočen Smíchovem, který zažíval mohutný průmyslový rozmach. V následujících desetiletích se rozrostly i další čtvrti, Libeň (od 60. let) a Holešovice-Bubny (od 70. let), které lákaly migrující velkými průmyslovými továrnami, přístavištěm a nádražím. Jejich růst převážily v 80. letech měšťanské Královské Vinohrady a dělnický Žižkov (původně část Královských Vinohrad). Z dalších obcí, které zaznamenaly růst a staly se z nich předměstí v pravém slova smyslu pak byly Nusle, Vršovice, Vysočany, Košíře a Břevnov.²⁶⁸

S nárůstem obyvatelstva rostlo i procento dělnictva, které přebývalo čím dál více mimo historické jádro. Dělnictvo bylo lokálně diferenciované a tovární dělníci se koncentrovali kolem velkovýroby v Holešovicích-Bubnech, Karlíně, Libni či na Smíchově. Řemeslné a stavební dělnictvo se nacházelo především v Nuslích a Vršovcích. Některé oblasti (předměstí, čtvrti či užší lokality) se pak stávali oblastmi s úzkou dělnickou specifikací – krejčí na Žižkově, obuvníci na Smíchově, strojírenští dělníci v Karlíně, v Libni, na Žižkově, v Holešovicích-Bubnech a na Smíchově, fasádníci a zedníci ve Střešovicích, plavci a nádeníci při Vltavě v Podskalí. Bohužel většina statistik od sebe nedokáže rozeznat průmyslové a řemeslné dělnictvo. Pro rok 1900 však vyplývá, že pro Prahu (I-VII) a čtyři největší pražská předměstí (Karlín, Smíchov, Žižkov, a Královské Vinohrady) čítali aktivně činní řemeslníci dělníci 64% z celkového počtu dělnictva. Ačkoli nebyly započteny jiné pražské části, zobrazuje statistika významné procento zastoupení v malovýrobě.²⁶⁹

²⁶⁷ ŠTASTNÁ, Jarmila, ed., ROBEK, Antonín, ed. a MORAVCOVÁ, Mirjam, ed. *Stará dělnická Praha: život a kultura pražských dělníků 1848-1939*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1981, s. 10-16.

²⁶⁸ KÁRNÍKOVÁ, Ludmila. *Vývoj obyvatelstva v českých zemích 1754-1914*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965, s. 142-144; HAVRÁNEK, Jan. Demografický vývoj Prahy v druhé polovině 19. století. In: *Pražský sborník historický*, Praha: Pražská informační služba, s. 71-73.

²⁶⁹ ŠTASTNÁ, Jarmila, ed., ROBEK, Antonín, ed. a MORAVCOVÁ, Mirjam, ed. *Stará dělnická Praha: život a kultura pražských dělníků 1848-1939*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1981, s. 20.

6.5 Dynamika změn

Nově se tvořící industrializované čtvrti byly velice dynamickým prostředím, především v porovnání s poklidným venkovem. Změny v těchto čtvrtích byly natolik mohutné, promptní a razantní, že narušovaly náboženský baldachýn, který byl držen (nomizován) tradičním jednáním (starým řádem). Tradiční jednání a hodnoty přestávaly být v dělnickém industriálním prostředí funkční, čímž docházelo k drobení baldachýnu.

Mohutná dynamika změn vedla v mnoha případech k tomu, že „svět“ (sociální realita) již nebyl zakoušen jako pevně daný a přirozený, ale jako tvořený společností či společenskými silami. Při rychlých změnách totiž nemuselo docházet k důsledné objektivizaci („zvnějšnění“ reality, která se jeví jako nezávislá na člověku) a následně ani k důkladné internalizaci (přijetí sociální reality za svou). Narušení těchto procesů pak způsobovalo praskliny v posvátném baldachýnu či vedlo k jeho zborcení. Oslabením funkcí baldachýnu či jeho pádem byli mnozí dělníci vrženi do existenciální nejistoty spojené s úzkostí. Ruptury v baldachýnu mohli vést k alkoholismu, surovosti, násilí či nevázané sexualitě.

Dynamiku změn můžeme rozdělit na oblast prostorovou, časovou a socioekonomickou. V prostorové rovině se jednalo především o masivní přetváření krajiny, respektive rychlou výstavbu (továren a industriálních čtvrtí), která se děla lidskýma rukama. Masivním přetvářením se prostředí najednou nemuselo jevit dané (přirozené neboli přírodou tvarované či Bohem darované), ale jako člověkem utvořené.²⁷⁰ Člověk se tak stával majoritním tvůrcem prostředí, přetvářel ho ke své potřebě, resp. k potřebě mocných tohoto světa. Dřívější vztah člověk-prostředí byl narušen člověk mohl být nahlížen jako pán světa. Nadto v nově rostoucích čtvrtích výrazně absentovaly větší sakrální stavby (především kostely), které by místo (znovu)posvěcovaly. Mnohdy se v průmyslových čtvrtích krčily ve stínu továrních komínů jen malinké kapličky či vlhké a kapacitně nedostačující kostely. Stavba kostelů přišla mnohdy na řadu až poté, co se k nebi tyčilo velké množství továrních komínů.

Plynutí času na venkově bylo dáno přírodně-liturgickým rokem, který stanovoval práce na poli, každodenní práci pak vymezovalo světlo – střídání dne a noci. Toto plynutí času bylo však v 19. století výrazně narušeno. Čas se stával technickou záležitostí a byl unifikován, synchronizován a standardizován, aby se mohla moderní společnost organizovat. Na vzniku nového času se však nepodílely církve a „*konstrukce nového unifikovaného času byla pouze*

²⁷⁰ Přetváření se dělo i v minulosti, ale nikoli takto mohutným a razantním způsobem.

inženýrskou tedy přírodovědeckou a technokratickou záležitostí.“²⁷¹ Konstruování nového času nebralo v potaz tradiční křesťansko-církevní rytmus, čímž došlo k oddělení občanského času a sakrálního.²⁷² Pro dělnictvo to znamenalo, že čas se neorientoval na přírodně liturgický rok, ani na střídání dne a noc, ale byl dán neměnnými směnami, přičemž v mnohých továrnách pracovalo v noci i v neděli. Přestože továrny se podílely výrazně na změně vnímání času, nelze říci, že by byly zcela odtržené přirozeného koloběhu přírody, neboť řada odvětví se musela přizpůsobovat ročnímu cyklu (cukrovary, stavebnictví).

Nábožensko-tradiční baldachýn „naleptávalo“ mnoho změn, které se odehrávaly na rovině socio-kulturně ekonomické. Pro řadu změn je společným jmenovatelem anonymita, která se ve větší společnosti (Gesellschaft, society) musí nutně projevit. Do továrních čtvrtí proudilo velké množství lidí – jednak řemeslníci a drobní úředníci opouštěli centrální Prahu, poněvadž v industriálních předměstích byl levnější nájem a větší pracovní nabídka, jednak přicházeli venkované, kteří často pocházeli z blízkého okolí. Nově příchozí se museli podříditi podmínkám pracovního trhu, v němž dělníků byl obyčejně nadbytek a nekvalifikovaní dělníci byli jednoduše nahraditelní. Tím dělníci (především nekvalifikovaní) vstupovali do nemilosrdného soukolí trhu, kdy pracovali za velice nízký plat a za mizivých podmínek. V tržním prostředí s nadbytkem pracovní poptávky, nebylo příliš prostoru pro milosrdenství či solidaritu a dělníci se podřizovali „boji“ o místa. Milosrdenství či solidarita byly také narušeny anonymitou – dělníci se mezi sebou neznali a nenavazovali i kvůli neustálé fluktuaci (mobilitě)²⁷³ příliš pevné vztahy.

Anonymita v kombinaci s mobilitou nedávala příliš možností ani k vytvoření sousedských vztahů. „*Cesta od náhodného soužití více rodin v prostředí jednoho nájemního domu nebo dělnické ulice k pevným sousedským vztahům v tomto prostředí byla složitá a lišila se podle způsobu a typu dělnického osídlení.*“²⁷⁴ Podle mnohých badatelů (Wirthm, Cox) lidé ani ve městě příliš pevné vztahy (v nichž se podrobně znají) navazovat nemohou, neboť město vyžaduje pro uspokojení lidských potřeb více kontaktů. Tyto vztahy jsou pak nazývány funkční či sekundární a bývají segmentální, přechodné.²⁷⁵ Pevný přímý vztah „odpadal“ i v továrně –

²⁷¹ HLAVÁČKA, Milan, Sekularizace a desakralizace času v české (venkovské) společnosti. In: FASORA, Lukáš, ed., HANUŠ, Jiří, ed. a MALÍŘ, Jiří, ed. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*. Vyd. 1. Brno: Matice moravská pro Výzkumné středisko pro dějiny střední Evropy: prameny, země, kultura, 2009. s. 108.

²⁷² Z jiné perspektivy došlo k oddělení kosmického času (čas, který reálně plyne) od subjektivního času (jak jedinec vnímá čas). Tyto dva časy velice dobře spojoval křesťanský liturgický rok.

²⁷³ Velice často se stěhoval i František Hais, který nebyl klasickým továrním dělníkem. HAIS, František a RYŠAVÁ, Eva, ed. *Vzpomínky pražského písničkáře: 1818-1897*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1985.

²⁷⁴ ŠTASTNÁ, Jarmila, ed., ROBEK, Antonín, ed. a MORAVCOVÁ, Mirjam, ed. *Stará dělnická Praha: život a kultura pražských dělníků 1848-1939*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1981, s. 75.

²⁷⁵ COX, Harvey Gallagher. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: MacMillan Company, c1965, s. 49-52.

mezi zaměstnavatelem a zaměstnanci. Továrníkovo postavení bylo legitimizováno kapitálem a mzdou, kterou vyplácel pracujícím. Nebylo dáno tradičními principy – nemělo oporu v církvi ani v katolictví (oporu pro podnikání bychom však našli v protestantismu a židovství, přičemž nutno podotknout, že velká část pražských továrníků byla židovského původu).²⁷⁶ V novém tržním systému odpadala solidarita, neboť továrník nenesl odpovědnost za své dělníky a neměl tendence se paternalisticky o dělníka starat. V tomto ohledu se tovární prostředí lišilo od venkova, kde úzké vztahy a další záchytné systémy chránily jedince od existenčního zániku.

6.5.1 Rozpad mechanické solidarity

V průmyslových oblastech docházelo k rozbití tradiční mechanické solidarity (viz předchozí kapitola), která je postavena na podobnosti. V moderní společnosti však solidarita nutně nezaniká, ale vytváří se v ní podle Durkheima nový typ solidarity, kterou nazývá „organická“. V rámci nové solidarity je jedinec na jedné straně svobodnější, jeho vědomí není řízeno vědomím společnosti (ve smyslu komunity), na druhé straně je jedinec se společností mnohem více provázán, a to skrze dělbu práce. *„Je to dělba práce, která postupně stále více plní úlohu, kterou dříve zastávalo společné vědomí; především ona je silou, která udržuje uskupení vyšších společenských typů pohromadě.“*²⁷⁷ Podle Durkheima je tak jedinec stále méně spjat se svou rodinou, rodištěm, s tradicemi, s kolektivními zvyklostmi a stává se čím dál více svobodnějším a samostatnějším.²⁷⁸ Navzdory uvolnění pout se moderní společnost nerozpadá a její celistvost je udržována dělbou práce, která vytváří právo a morálku (podobně jako předtím kolektivní vědomí, které však vytvářelo represivní sankce, jimiž nutilo jedince k dodržování pravidel). Právo má povahu restitutivní, bere ohled na vývoj společnosti (občanské právo) a morálka je silně individualizována, avšak i v individuální morálce se zrcadlí kousek kolektivního vědomí – zachování lidské důstojnosti či úcty k lidskému životu. Prostřednictvím dělby práce si člověk uvědomuje svou závislost na společnosti, od níž pochází síly (morálka), které určují jedinci mantinely jeho jednání. Organickou solidaritu Durkheim připodobňuje k organismu, kde každý orgán vykonává svou funkci, avšak s dalšími orgány je pevně spjat a musí k nim zachovávat respekt. Durkheim nazírá organickou solidaritu velice

²⁷⁶ NIEDHAMMER, Martina. *Jen pro peníze?: pražské židovské elity v 19. století - skupinová biografie*. Překlad Veronika Dudková a Daniel Polakovič. Vydání první. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2016.

²⁷⁷ DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*. Brno: CDK, 2004, s. 149.

²⁷⁸ DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*. Brno: CDK, 2004, s. 334.

pozitivně, a dokonce hovoří o tom, že „*ideál lidského sbratření [zboření hranic mezi lidmi, dokonce i mezi národy] lze uskutečňovat pouze v závislosti na rozvíjející se dělbě práce.*“²⁷⁹

Zároveň však Durkheim přiznává, že společnost se mění příliš rychle. „*Naše víra se rozkolísala, tradice pozbyla své nadvlády, úsudek jedince se osvobodil z područí úsudku společenství.*“²⁸⁰ Tím, že došlo k razantním a promptním změnám, dochází ve společnosti k úpadku morálky, která se zcela odpoutala od společného vědomí a ztratila veškeré orientační body (tradici). Masivní změny mohou vést až k anomii, poněvadž změny nejsou doprovázeny vznikem organické solidarity a nastává stav, v němž neplatí žádné zákony ani řády. Mechanická solidarita byla nenávratně porušena, kódy jednání a pravidla, která fungovaly na venkově, najednou neplnily svou úlohu v nové společnosti. Člověk se tak nemohl spolehnout na záchranné sociální sítě, které by ho v případě nouze ochránily jako na venkově. Zároveň však nebyly vytvořeny nové sítě, které by zajistily mnoha lidem důstojný život. Nejsilněji se veškeré změny dotkly rychle se tvořících industriálních oblastí, kde dynamika změn „rozředila“ starý typ solidarity, ale nestihl se utvořit typ nový.

6.5.2 Ztráta funkcí kostela

Katolická církev nedokázala dostatečně pružně reagovat na dynamický vývoj industriálních oblastí. Nestačila stavět nové kostely a zakládat nové farnosti, mše a pobožnosti se často konaly v nevyhovujících kapličkách či provizorních místnostech (sál Hamburk v Karlíně),²⁸¹ kam kněz často docházel z velké dálky. S rychlým růstem populace se pastorece stávala téměř nemožnou a na jednoho kněze začínaly připadat tisíce „duší“. Pouto mezi lidem a knězem se tudíž nutně rozvolnilo a vzájemné vztahy se anonymizovaly. Nadto církev očekávala, že lidé jakožto křesťané budou nadále docházet za ní, nikoli ona za nimi. Církev zůstávala za zdmi far a kostelů a v továrnách mezi dělníky se nijak neangažovala

Kostely nacházející se v průmyslové oblasti přicházely o řadu svých funkcí, které plnily v tradiční společnosti. Na vesnici se při nedělní mši scházela velká část lidí z vesnice a přilehlých obcí. Docházelo zde tedy k socializaci (i sociální disciplinaci, která nutila v menších komunitách k návštěvě kostela), k výměně informací a pravděpodobně zde byly uzavírány různé dohody, i pracovního charakteru. Tyto funkce kostela byly v průmyslové

²⁷⁹ DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*. Brno: CDK, 2004, s. 339.

²⁸⁰ DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*. Brno: CDK, 2004, s. 341.

²⁸¹ Karlín získal svou vlastní farnost až v roce 1851 a kostel sv. Cyrila a Metoděje byl dostavován ještě v 60. letech 19. století.

oblasti výrazně oslabeny, avšak pro nově příchozí do průmyslové oblasti byly klíčové. Příchozí lidé totiž hledali po svém příchodu do nového místa především práci a navazovali vztahy, které jim umožnili zaopatřit se – dohledat zaměstnání, najít si bydlení...²⁸² Mnoho dělníků tak přicházelo s církví do kontaktu jen v nejnútnejších případech a v průmyslových čtvrtích vyrostly generace, které byly církví netknuty.

Dělnictvo v průmyslových oblastech tedy nebylo téměř ničím nuceno k návštěvě kostela – sociokulturní tlak opadl, zmizely mnohé výhody a vedlejší motivace. Naopak se objevila řada překážek, vzdálenost kostela od bydliště, nevyhovující oblečení, kněžská moralizování a také řada dělníků byla na místě jen přechodně (či se to domnívala) a nechtěli věnovat svůj čas ani peníze do církevních aktivit (sbírky).

6.6 Industrializace – za továrními vraty

*„Však slyš. Táhlé pronikavé, po tři nebo čtyři minuty trvající zapísknutí parní píšťaly, pak prudké, jako křečovitě zazvonění, na to jednotvárné bití hodin továrních... Právě bije šestá – vše to znamená k zastavení práce... Mocné bušení kladiv skoro náhle utichlo. Současně tichne chaotický lomoz tovární nápadně rychle. V několika minutách neslyší než umdlévající sykot a šumot páry – kouř z komínů nevalí se více v tak hustých kotoučích – stroje a na sta rukou bylo na dané znamení ustalo v práci...“*²⁸³ Tak popsal konec směny v jedné smíchovské továrně rodilý Smíchovan a spisovatel Jakub Arbes. Práce v továrně, aby byla efektivní, musela běžet jiným rytmem než práce na venkově, kde se, až na některé oblasti, většina obyvatel živila prací v zemědělství. Továrny vyžadovaly intenzivní a monotónní práci v pevně daném časovém limitu. V tom se výrazně lišila práce v továrně od práce na poli, která sice byla rovněž namáhavá a dlouhá, avšak prokládala se odpočinkem a z hlediska množství pracovních postupů byla prací rozmanitou. Čas příchodu a odchodu do práce nebyl pevně daný a nad vykonanou prací nebyl takový dohled jako v továrně. Práce v továrně vyžadovala naopak přijít v čas do továrny a pracovat bez ustání do obědové pauzy a dalších menších přestávek, které byly od 80. let zaváděny.²⁸⁴ Časová výměra práce byla před 80. lety 19. století, kdy docházelo k výraznějším regulacím, obvykle dvanáctihodinová a v některých případech i delší.

²⁸² NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008, s. 75.

²⁸³ ARBES, Jakub a SLABÝ, Zdeněk Karel, ed. *Výbor z díla*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1950, s. 287-288.

²⁸⁴ Řada příchozích dělníků měla potíže s přesným nástupním časem, zejména den po výplatě, kdy šli do hospody umořit dluh z minulého týdne, aby si mnoho z nich hned vytvořilo nový.

6.6.1 Ruch továrny

V průmyslové továrně vstupovala řada dělníků (zvláště v kovoprůmyslu, v textilním průmyslu) do intenzivního kontaktu s mohutnými stroji, které vyžadovaly obsluhu. „...poslouchat ohlušující rachot a hukot těch železných oblud, jež dřevěnými rukama házejí své člunky skrze osnovu, a přitom monotónně pobízejí mluvou železných svých srdcí. „Pracuj rychle, pracuj rychle!“²⁸⁵ Podle Rezlera a řady intelektuálů člověk přicházel v továrně o vlastní lidskou důstojnost a stával se otrokem. Na zotročení člověka se výrazně podílel stroj, který dělníku v továrně nepomáhal.²⁸⁶ Nebyl jeho pomocníkem ke zjednodušení práce, ale hnal ho bez ustání konat další a další jednotvárnou práci, až se člověk sám stal strojem²⁸⁷ („ukazovali druzí na to, kterak se člověk při strojích sám stává strojem“²⁸⁸).

Intenzitu a monotónnost práce nezpůsobil jen stroj a systém práce, v němž měl každý určen svůj úkol, ale podílela se na ní i podoba odměn, kdy řada vedoucích dělníků (zvláště v textilnictví) byla placena dle vykonané práce. Tento systém fungoval v přádelnách (např. Richterova přádelna na Smíchově), kde „přádláci“, hlavní dělníci, měli pod sebou dva až tři pomocníky (vazače a nastrkovače), které podle vzpomínek neúměrně „honili.“ Nižšími dělníky většinou byly děti-štrajchpudlíci, které musely chodit do práce dřív, aby stroje připravily (viz podkap. Továrna).

Práce v blízkosti strojů znamenala pro dělníky nebezpečí zranění, a dokonce i úmrtí. Stroje v přádelnách utrhalý nejednomu „nastrkovači“ prsty. S poraněním si potom nastrkovač mnohem hůře hledal práci (běžně dostával menší plat), přičemž nutno podotknout, že zdravotnictví v továrnách bylo téměř nulové („všechna odměna fabrikanta záležela v tom, že dalo postiženému v kanceláři kousek chleba s máslem.“²⁸⁹). Újmu na zdraví dělníků mohlo zapříčinit rovněž nezdravé prostředí továrny. V sírkárnách, jakou byla Pollakova na Smíchově, dělníci vdechovali jedovaté výpary nebezpečných látek – zejména fosforu, a také zde hrozilo

²⁸⁵ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 2. vyd., ve Svobodě 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 16.

²⁸⁶ Zde se nejedná o objektivní líčení, ale o popis diskurzu, jak někteří dělníci a intelektuálové se stavěli ke stroji.

²⁸⁷ V Rezlerově podání dochází k opačnému efektu – stroj je antropomorfizován a je nazýván „železnou obludou“, kterou však vytvořil člověk pro člověka, narozdíl od přírodních podmínek pro zemědělce.

²⁸⁸ *Slovník naučný*, díl III., Praha, 1863, heslo Fabrika a fabričníctví, s. 8.

²⁸⁹ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 2. vyd., ve Svobodě 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 18. Pro lepší ilustraci je uvedena ještě jedna vzpomínka. „Spustila se páka a čtyři prsty se dostaly pod stroj. Žádná krev netekla, ale nějak se mi zarazila v těle a najednou jsem nemohla na nohy. Již jsem se obávala, že zůstanu chromá, protože moje potíže s chůzí trvaly skoro čtyři roky a žádný lékař si nevěděl rady. Nezůstala jsem doma, abych nepřišla o práci. Denně mě vodily dvě ženy z práce a do práce. Nakonec mi pomohl dělník Titl, který mi téměř po celý rok denně masíroval. Tenkrát se každý bál zůstat doma, aby nedostal v továrně výpověď, protože je nemocen a tím méněschopnější. Na pokladnu jsme si platili tři krejčary, ale když jsme měli něco dostat, dalo to moc práce.“ BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění*. I. díl, Život. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 138-39.

velké nebezpečí popálení. „*Já obdržel práci u t. zv. přemáčení, to jest, kde se dělaly již sirky hotové. Po nás je ještě lakovali, pak se již jen sušily – a to byla nejhorší práce v celé sirkárně, od níž i v takové bídě, jaká byla, dělníci utíkali.*“²⁹⁰ Dělníci ze sirkáren byli nasáklí fosforem a na ulicích zářili jako zelené pochodně. Výpary z chemických látek, které v práci vdechovali, jim způsobovaly dýchací a stravovací obtíže. Na zdravotní komplikace stejného ražení vzpomínají i jiní dělníci.²⁹¹ Jana Masařová, která jako čtrnáctiletá nastoupila do Rudolfovy textilní továrny v Otíně u Jindřichova Hradce. „*V jednom sále svítilo 80 světél plynového zařízení, většině světél ucházel kolem punčošek plyn. Nejméně 40 dní mně nechutnalo jíst, bolela mě hlava, žaludek, ale nedalo se nic proti tomu dělat a musela jsem si na vše zvyknout.*“²⁹² Obecně v továrnách (především textilních) panovaly hrůzostrašné podmínky. Mezi nejhůře vzpomínané továrny patřily kartounky a přádelny. „*V přízemí byla tiskárna a nad ní mechanická tkalcovna. Strašný výpar ze sušíren se prodíral mezerami v podlaze do našeho sálu a v příšerném horku musilo se pracovat ráno od 5 hodin, večer do 6 hodin.*“²⁹³

Pokud chtěli dělníci v továrně zůstat a vydělávat si v ní na živobytí, museli se krutým pracovním podmínkám továrny a jejímu tempu přizpůsobit. Dělníci se tedy museli, alespoň v malé míře, podrobit tovární disciplinaci – přijmout nastavené podmínky a nějaký čas je vydržet (nechtěli-li být propuštěni a nahrazeni jinými). V ideálním případě měla vést tovární disciplinace k sebe-disciplinaci, při níž dělník přijal nároky továrny za své. Fluktuace dělnictva však byla obrovská, což poukazuje na to, že dělníci nedokázali dlouhodobě snést výkon v daných podmínkách (také je třeba vzít zde v potaz, že nekvalifikovaní dělníci byli jednoduše nahraditelní a v zimě či v ekonomicky slabších obdobích se propouštělo).

Disciplinace v továrně se může zdát jako velice důsledná. Nicméně ne vždy a všude tomu tak bylo. Vilém Böhm vypráví, jak na noční směně měli jednu hodinovou přestávku kolem půlnoci. „*Stalo se nám často, že spali zaměstnanci, kterých nebylo mnoho, neb ve všech odděleních se v noci nepracovalo; usnul také topič, který měl na starosti také parní stroj, usnul i ponocný. Nebylo to tehdy rozumné, co kdyby v té době vypukl požár.*“²⁹⁴ Dále Böhm vzpomíná na to, jak usnuli topič i ponocný, který měl chodit budit zaměstnance podniku. „*Tu*

²⁹⁰ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 2. vyd., ve Svobodě 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 27.

²⁹¹ Záměrně je zde uvedena ne-pražská vzpomínka, aby nebylo čerpáno jen z Rezlera, dalších průkopníků a „Klepovy sbírky.

²⁹² Cit. dle NEBŘENSKÝ, Zdeněk. *Katedrály industriálního věku: textilní továrny a sociální otázka v českých zemích, 1884-1914*. Vydání první. Praha: NLN, s.r.o., 2019, s. 90,

²⁹³ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 2. vyd., ve Svobodě 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 15

²⁹⁴ BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění. I. díl, Život*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 27.

se topič náhle probudil a protože se již rozednívalo, byl tak spleten, že počal pískat na parní píšťalu ve tři hodiny s půlnocí v domnění, že je již půl šesté ráno. Ovšem že po chvíli přijelo hasičstvo...“²⁹⁵ Jak naznačují badatelské výzkumy (Nebřenský), Böhmvův případ není jediný.²⁹⁶

Na nedůslednou disciplinaci ukazuje i rozvolněná sexuální morálka v továrnách. „*Tkalci pracovali v podvlékačkách, ženské v jedné sukni, takže bylo opravdu vidět i „tvary těla“, a to i takové, které by rád každý byl ukryt! Že to k mravnosti nepřispívalo, nemusím ani podotýkat.*“²⁹⁷ Volná morálka by mohla poukazovat na nižší míru religiozity a velice nízký vliv církve mezi dělnictvem. Nicméně vzhledem k tomu, že spiritualita dělnictva nebyla pravděpodobně orientována na etické principy, ale spíše na magické praktiky, nemusí nutně rozvolněná sexuální morálka odkazovat k bezvěrectví (navíc sexuální morálka na vesnici rovněž nebyla ideální)²⁹⁸

6.6.2 Religiozita v továrně

Katolická církev nevyvíjela žádnou snahu proniknout do prostředí továren a není zpráv, že by v továrnách byly kaple či oratoře, které by dělníci mohli využít. Z pamětí není známo, že by před započatím směny dělníci prováděli nějaký náboženský rituál či se společně modlili.

Jedinou nám známou výjimku tvořili ostravští horníci, kteří se společně modlili před tím, než sfárali do dolu, jak vzpomíná na nástup do šachty na Ostravsku v roce 1906 František Kulháněk. „*V zápisně, větší místnosti, vybavené oltářem a obrázkem svatého Prokopa a svaté Barbory, patronů to horníků, po rozžatí svíc na oltáři zahájil obrštajgr [vrchní mistr, důlní inženýr] úkon sborovým modlením. Pak vyvolal jména horníků jednotlivých pracovních družstev a po jejich ohlášení a udělení příkazů následoval nástup k těžní jámě a k fárání dolů.*“²⁹⁹ Nicméně důlní hornictví se v Praze ani na Smíchově nenacházelo. Určité náznaky religiozity máme ještě v pivovarnictví, kde se nadále užívalo heslo „Dej Bůh štěstí“, neboť ani

²⁹⁵ BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění. I. díl, Život*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 27

²⁹⁶ K disciplinaci, továrnímu řádu a „svéhlavosti“ NEBŘENSKÝ, Zdeněk. *Katedrály industriálního věku: textilní továrny a sociální otázka v českých zemích, 1884-1914*. Vydání první. Praha: NLN, s.r.o., 2019, s. 79-99.

²⁹⁷ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 2. vyd., ve Svobodě 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 15.

²⁹⁸ Výzkumy provedené Tomášem W. Pavlíčkem v rakovnickém Rousínově ukázaly, že z celkových 429 sňatků mezi lety 1887-1909 byla v jedné čtvrtině nevěsta nezletilá a těhotná byla každá čtvrtá nevěsta (celkem 119). Nicméně pouze v jedné čtvrtině případů se pak ženich hlásil k otcovství očekávaného dítěte (celkem 26). Další průzkumy (Velková) odhalily, že se nejedná o neobvyklá čísla. PAVLÍČEK, Tomáš. *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848-1914)*. Vydání první. Praha: Academia, 2017, s. 394-398.

²⁹⁹ BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění. I. díl, Život*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 89.

v 19. století technologie nedokázaly zajistit zdárné uvaření piva. Ze Smíchovského akcionářského pivovaru máme dokonce zprávy, že při slavnostním uvaření první várky piva (1871) došlo k vysvěcení pivovaru, které prováděl smíchovský kaplan Láska. „*K důstojné oslavě pozván byl tehdejší Smíchovský kaplan p. P. Láska, který za přítomnosti celé správní rady, revisorů, sládka, účetního, pak stavitelů pp. Nobacka a Fritze a veškerého dělnictva prošel veškery místnosti závodu a obřadně je vysvětil.*“³⁰⁰

Vyjdeme-li opět z Rezlerových pamětí, pak se zdá, že se většina dělníků (alespoň v kartounkách) na přelomu 60. a 70. let považovala za křesťany a až na několik výjimek se nevymezovali vůči Bohu ani křesťanství. Religiozitu v továrnách zvyšovali dělníci, kteří přicházeli z venkova a udržovali si navyklé principy svého jednání. Podle některých autorů (Le Bras) venkované se vstupem do města odložili svou víru a přestali praktikovat svůj náboženský život. Dělníci pravděpodobně do kostela téměř nechodili (alespoň ne pravidelně), ale mohli udržovat své magické a religiózní praktiky, které se nevážou k církevní autoritě (jako zpověď).

6.7 Shrnutí

Z venkova v druhé třetině 19. století odcházela početná část jeho obyvatel. Řada odcházejících venkovanů byla ještě disciplinována církví, avšak na vsi byla nezanedbatelná část populace, která nebyla pod ničím dohledem a církevního života se téměř neúčastnila. Přesto však není možné automaticky tvrdit, že by Tito lidé byli nereligiózní (nespirituální) či anti-katoličtí. Tito lidé mohli být stále pod velkým vlivem tradiční venkovské zbožnosti, kdy se sice neúčastnili církevního života či vůči němu měli dokonce odpor, avšak mohli být aktivní ve zbožnosti, která nebyla pod přímým dohledem církve.

Prostředí industriálních čtvrtí bylo velmi dynamické – tradiční typ jednání, hodnoty a ideály v něm byly velice oslabeny. Posvátný baldachýn držený tradicí se v průmyslových a dělnických čtvrtích dostával pod velký tlak, neboť tradiční jednání, které ho nomizovalo, přestávalo být v tomto prostředí funkční. Hodnoty, ideály, představy, které byly plauzibilní a platily na venkově, neplnily svou úlohu v industriálním prostředí. Otřesy baldachýnu způsobené dynamikou změn a masovou pauperizací mohly být natolik silné, že dělníci mohli pociťovat anomii, při níž padá bezpečný štít chránící před chaosem.

Vyjma toho církev v industriálních čtvrtích výrazně absentovala, nedokázala rychle reagovat na velkou urbanizaci, neupravovala svou pastorační práci pro nové podmínky. Církev

³⁰⁰ 1869 - Akcionářský pivovar na Smíchově - 1894. Na Smíchově [Praha]: Nákladem Akc. pivovaru, 1894, s. 26.

neopravovala praskající baldachýn ani nedávala dělníkům žádnou naději na lepší život. Podmínky v továrnách se od 80. let pomalu zlepšovaly a v dělnických čtvrtích začaly vyrůstat nové generace, které považovali svět průmyslu za přirozený. Nové generace pravděpodobně již nepohlíželi na stroje jako na „železné obludy“, ale vnímali je jako nedílnou součást pracovního prostředí a jako pomocníky pro ulehčení práce.³⁰¹

7 Případová studie: Smíchov

*„Domy rostly jako houby po dešti. Továrny se zakládaly jako o závod, a téměř sto komínů, které mohutné proudy černého dýmu nad Smíchovem chrlilo, zvěstovalo, že se ze Smíchova stal český Manchester.“*³⁰² Smíchov, jehož značná část se rozkládá na levém rovinatém břehu Vltavy kousek od Prahy, byl zcela ideálním místem pro rozvoj průmyslu. Prostranství Smíchova nabízelo velké nezastavěné plochy poblíž vody, která byla stěžejní pro rozvoj průmyslu. Nadto se Smíchov nacházel na trase do Prahy (na Smíchově se stýkaly dvě cesty ze Zbraslavi a Berouna), což usnadňovalo odbyt produktů, jejich transport a v neposlední řadě jeho lokace umožňovala příliv pracovních sil. Další výhodou Smíchova bylo, že na počátku 19. století nebyl zcela opuštěným místem. Osídlené části nabízely rozvinutou venkovskou infrastrukturu a také bylo možné využít přilehlých stavení, viničních usedlostí, letohrádků či vil, kam šlechta jezdila na odpočinek. Podnikatele lákala i poměrně nízká cena pozemků, která přispívala k tomu, že od 50. let 19. století se Smíchov stal velice přitažlivým továrnickým místem. Navíc vnitřní část Prahy byla již zastavěna a nebylo v ní k mání rozlehlejší místo pro vznik továrny.³⁰³

Většina autorů ve svých publikacích zmiňuje velkou dynamickou proměnu Smíchova, kdy se během 19. století z bukolické krajiny s lesy, loukami a letohrádky, stal český Manchester, jehož tovární komíny se tyčily k nebi v podobně hojném počtu jako věže v nedaleké Praze. Smíchov rostl svým obyvatelům doslova před očima, protože najednou

³⁰¹ Tato interpretace vyplývá z dělnických vzpomínek. Dělníci v novém století a za první republiky vzpomínají, že stroje v továrně jsou příliš zastaralé. BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění. I. díl, Život*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1953.

³⁰² PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydáný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I. krále českého, ...* V Praze: J. Pauly, 1898, s. 45.

³⁰³ NIEDHAMMER, Martina. *Jen pro peníze?: pražské židovské elity v 19. století - skupinová biografie*. Překlad Veronika Dudková a Daniel Polakovič. Vydání první. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2016, s. 145; KRUPPA, Erika. *Das Vereinswesen der Prager Vorstadt Smichow: 1850-1875*. München: R. Oldenbourg Verlag, 1992, s. 43; ZELINKA, Timoteus Čestmír. *Pražská předměstí: Život za pražskou hradební zdí*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1955, s. 32.

nemuseli jeho lokaci zakoušet jako danou, nýbrž jako člověkem utvořenou a přetvářenou. Vyjdeme-li metodicky z Bergerova tvoření světa, pak se nabízí otázka, zda při tak masovém přetváření prostředí došlo k řádné objektivizaci, kdy se realita člověku jeví jako vnější, na člověku nezávislá. Masové přetváření mohlo vyvářet dojem, že pánem situace není Bůh, ale člověk, zvláště bohatí podnikatelé, kteří mohutně stavěli a nastavovali pravidla života v továrně, která nectila lidskou důstojnost ani nešla vstříc na ruku církvi (pracovalo se i v neděli) jako předtím šlechta. Pokud nedošlo k řádné objektivizaci, nemuselo následně dojít ani k důsledné subjektivizaci, kdy dělník si neosvojuje „krajinu“ kolem sebe a ona se mu stává odcizenou. Nicméně lidská společnost či člověk si potřebuje okolí osvojovat a vytvářet si baldachýn, který ji bude chránit a pro generace, které se již na Smíchově narodili, se mohl stát znovu pevným místem.

7.1 Největším pražským předměstím

Ještě v 50. letech 19. století čítal Smíchov kolem pěti tisíc obyvatel. Za necelých třicet let se počet obyvatelů Smíchova téměř zpětinásobil a na Smíchově bydlelo kolem roku 1880 na 24 984 lidí. Tím Smíchov v počtu obyvatel předešel ostatní budoucí pražské čtvrti, a dokonce se stal čtvrtým největším „městem“ (oficiálně požíval statut předměstí) na území Čech v roce 1880 po Praze, Plzni a Liberci.

Pořadí	1869	1880	1890	1900	1910
1	Praha	Praha	Praha	Praha	Praha
2	Plzeň	Plzeň	Plzeň	Plzeň	Plzeň
3	Liberec	Liberec	Žižkov	Žižkov	Vinohrady
4	Budějovice	Smíchov	Vinohrady	Vinohrady	Žižkov
5	Smíchov	Budějovice	Smíchov	Smíchov	Smíchov
6	Cheb	Žižkov	Liberec	Budějovice	Budějovice
7	Karlín	Karlín	Budějovice	Ústí n. L.	Ústí n. L.
8	Varnsdorf	Cheb	Ústí n. L.	Liberec	Liberec
9	Kutná Hora	Ústí n. L.	Karlín	Teplice-Šanov	Nusle
10	Ústí n. L.	Varnsdorf	Cheb	Cheb	Jablonec n. N.

(Zdroj: HRUŠKA, Libor. *Přivodnictví 1869-1914, Žízeň, nebo vlastnictví?*, Diplomová práce, PedF UK, 2013, s. 54.)

Na Smíchov přicházeli obyvatelé z vnitřní Prahy za prací a z důvodů levnějšího nájmu se sem stěhovalo i drobnější úřednictvo. Na Smíchov hojně proudili obyvatelé z přilehlého okolí a také sem putovali řemeslníci, dělníci a další profese z různých koutů Čech. Smíchov však na rozdíl od prvního pražského předměstí Karlína rostl živelně a urbanizace Smíchova

neprobíhala podle žádného plánu. Většinou dělníci obývali prostor kolem velkých továren, případně ti, kteří nemohli najít bydlení, se stěhovali do odlehlejších samot v Košířích. Na Smíchově bylo k roku 1882 na 488 domů, které byly přelidněné, a dělníci se doslova mačkali v malých komůrkách. Podle statistik na jeden dům připadalo 10-11 nájemných stran a na tento počet zhruba 51 osob. Tímto ohromným číslem se Smíchov rovnal hustotě zalidnění na jeden dům Starému městu (51,27). Takováto čísla vydávaly oficiální statistiky, avšak podle odhadů bydlelo v bytech nájemníků mnohem více. Josef Böhm ve své knize o Smíchovu uvádí, že v některých domech žilo sice jen 3 až 5 obyvatel, ale některé domy měly až 40 až 50 nájemných stran s počtem 200 a někdy i 400 hlav.

Hlavním obcovacím jazykem obyvatel byla s velkou převahou nad němčinou (12%) čeština (86%).³⁰⁴ Ačkoli podle obcovacího jazyka nelze přesně určit národnost, je ze statistiky jasně patrná česká převaha, která se bude projevovat i v národnostních sporech. Pro naši práci je pak důležité, že v továrnách a dělnických profesích byli v drtivé většině Češi. Ve výživě neboli v zaměstnání bylo ponejvíce obyvatel v dělnických profesích. Bohužel statistiky nerozlišují, kdo pracoval v živnosti a kdo ve větší továrně. Na Smíchově také žilo značné množství drobného úřednictva a služebnictva. V poměru žen a mužů převažovaly lehce ženy, což bylo pravděpodobně dáno typem průmyslu, neboť ženy působily „v továrnách na přízi a tkaniny a poněkud i na porculán.“³⁰⁵

V náboženství se 95% (23 727 z celkových 24 984) obyvatel hlásilo k římskému katolicismu, k druhému nejvýznamnějšímu křesťanskému vyznání augsburskému příslušelo 1,3% (327) obyvatel a s judaismem se identifikovalo 3,3% (826) obyvatel. Na Smíchově se našlo i několik „bezvěrců“, těch ale bylo dohromady jen sedm a není zřejmé, zda někteří nebyli členy nepovolené či na Smíchově nepůsobící konfese, případně, zda nepocházeli z nekřesťanské oblasti (Bosna).³⁰⁶ Náboženská situace na Smíchově byla tedy zcela monolitická ve prospěch katolicismu a nedocházelo k žádnému soupeření mezi církvemi. Židovská obec, která postavila synagogu na Smíchově v roce 1856 (v dnešní Plzeňské ulici), nepředstavovala pro katolickou církev soupeře, neboť judaismus se zaměřuje na židovské etnikum a nevykonává

³⁰⁴ Obcovací jazyk zavedla vláda poprvé pro sčítání v roce 1880 a skrze tuto statistiku se snažila dojít k určení národnosti. K této rubrice byla řada výtek, dokonce i v oficiálních publikacích, které se věnovaly městským statistikám: „Trefně napsal jeden občan do oznamovací cedule sčítací v rubrice jazyka obcovacího při dítěti půldruhého roku starém: „žvatlá" a při druhém teprve půl roku starém dítěti: „ještě ani nežvatlá.“ At' tak napsal úmyslně nebo z neporozumění toho, co vláda chce, aby tím jazykem obcovacím se rozumělo, přece podal důkaz, jaký rozum v té rubrice vězí. BÖHM, Josef. *Monografie města Smíchova*. Na Smíchově [Praha]: Nákladem smíchovské rady městské, 1882, s. 60.

³⁰⁵ BÖHM, Josef. *Monografie města Smíchova*. Na Smíchově [Praha]: Nákladem smíchovské rady městské, 1882, s. 59.

³⁰⁶ Statistiky byly převzaty z BÖHM, Josef. *Monografie města Smíchova*. Na Smíchově [Praha]: Nákladem smíchovské rady městské, 1882, s. 58-76.

misii mimo svůj národ. Katolická církev tedy měla náboženský monopol, který však byl v posledku v její neprospěch, protože monopol brzdil katolickou církev v akulturaci křesťanské zvěsti – přizpůsobení víry novým sociálním a kulturním podmínkám a také ji netlačil k výraznější aktivitě.³⁰⁷

1880 stav	Celkem	Muži	Ženy	Z toho zaměstnaní v průmyslu a živnostech celkem
Samostatné osoby	2,543	1,844	699	21,6% (550)
Úředníci, správu vedoucí, dílovedoucí	842	754	88	23,2% (195)
Dělníci	6,468	4,592	1,876	70% (4,522)
Rodinní členové	13,656	4,394	9,263	50,5% (6,900)
Domácí služebnictvo	1,475	254	1,221	21,2% (314)
Celkem	24 142	11 084	13 059	50,9% (12 286)

(Zdroj: BÖHM, Josef. *Monografie města Smíchova*. Na Smíchově [Praha]: Nákladem smíchovské rady městské, 1882, s. 66-71.)

7.2 Industriální rozvoj – vznik továren

Již v druhé polovině 18. století byly postaveny na Smíchově tři manufaktury jedna na zpracování kůží, druhá na textil a ve třetí se vyrábělo tzv. lyonské zboží (dráty z falešného zlata), avšak ani jedna z nich neměla dlouhého trvání. V 19. století byla v Eggenbergu, ve zpustlém letohrádku hraběte Kounice, zřízena továrna na šátky. Kousek od ní stála ubytovna Amerika, kde přespávalo na 180 dělníků. Podstatným pro industriální rozvoj Smíchova se stal příchod podnikatele Arona Przibrama, který zakoupil polorozpadlý Slavatův zámek (1827) se zahradou a zřídil na těchto pozemcích kartounku. O rok později zakoupili bratři Porgesové poblíž břehu Vltavy Buquoyské zahrady, následně i Diezenhoferův zámek a jali se na pozemcích rovněž stavět továrnu na potisk a barvení kartounu. Oba podniky zaměstnávaly několik stovek dělníků a staly se ústředními továrnami na Smíchově. Potisk kartounů v této

³⁰⁷ Smíchov nebyl ušetřen ani pohrom – záplav, epidemií a požárů. Je těžko zodpověditelné, jakým převažujícím způsobem mohly na občany tyto pohromy působit v otázce víry, zda spíše zvyšovaly víru v transcendentního všemohoucího Boha, či zda spíš neštěstí přinášela zpochybnění víry v dobrého Boha, který vládne nad dějinami

době vynášel nemalé peníze, pročež se bratři Porgesové, vlastníci malé dílny na potisk kartounů na Starém městě, rozhodli v této činnosti pokračovat ve velkém na Smíchově.³⁰⁸

Podle Zelinky v kartounkách panovaly bídné poměry. Většinu dělnictva tvořili nekvalifikovaní dělníci a také zde bylo zaměstnáno velké množství dětí (i osmiletých), které si s sebou brali otcové, protože potřebovali v práci výpomocnou sílu. Aby za ní nemuseli platit, brali si z domova vlastní děti. Situace v továrnách se výrazně zhoršila nakupováním perotin v první polovině 40. let 19. století. Hromadně se začalo v továrnách propouštět a zbylým dělníkům výrazně klesly mzdy, načež dělníci u Porgesů, kde propouštění nabylo největších rozměrů, začali stávkovat. Dělníci sice přišli do práce, avšak odmítali se zapojit do práce. Porges podle všeho s dělníky nevyjednával vůbec přívětivě a místo uklidnění situace přilíval olej do ohně. Jeho jednání dělníky vyprovokovalo, a když ani arcivévoda Štěpán nenabídl pomocnou ruku, dal se dav do pohybu. Nabíral další dělníky z jiných továren a jal se ničit perotiny v kartounkách. Nakonec bylo povoláno vojsko a situace se uklidnila. Továrníci přislíbili zvýšení mezd, avšak situace dělnictva se zlepšila jen na krátko a záhy se vše vrátilo do starých poměrů.³⁰⁹ Kartounky Przíbrama a Porgese byly v roce 1872 sloučeny do akciové společnosti pod názvem „Prag-Smichower Karttun-Manufactur“, při níž byla zbudována nově i tkalcovna. Nově vzniklá akciová společnost prosperovala, a to i navzdory tomu, že Porgesovu část budov zachvátil ještě téhož roku požár. Až na přelomu 19. a 20. století se podnik dostal do potíží a nakonec zanikl.³¹⁰

Další větší továrnou, která vznikla na Smíchově, byla Kriegelova porcelánka (zhruba 1841, od 1852 akciová společnost). O pár let později (1849) a o pár metrů dále (severně od smíchovského pivovaru) vznikla továrna na mlýnská kola Jana Kohouta (zhruba dnešní ulice Na Bělidle).³¹¹ V roce 1852 pak byla otevřena Ringhofferova továrna, kde se vyráběly kotle, také zde byla slévárna, kovárna, truhlárna a pivovarská část. V roce 1854 byl vyroben první nákladní železniční vagon u Ringhofferů, avšak tehdy ještě nebyla na Smíchově železniční dráha, tudíž se musely vagony stěhovat složitým způsobem až na dnešní Masarykovo nádraží. Pro rozvoj Smíchova se stala klíčovou stavba západočeské dráhy spojující Furth im Wald,³¹² Plzeň a Prahu. Stavba železnice znamenala pro Smíchov jako pro řadu jiných měst obrovský

³⁰⁸ ZELINKA, Timoteus Čestmír. *Pražská předměstí: Život za pražskou hradební zdí*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1955, s. 33-34.

³⁰⁹ ZELINKA, T. Smíchovské kartounky v XIX. století. In: *Hollar: čtvrtletní sborník grafické práce*. Praha: Sdružení českých umělců grafiků Hollar, roč. 1951, č. 23, s. 161-165.

³¹⁰ BEČKOVÁ, Kateřina. *Továrny a tovární haly. 2. díl, Smíchov, Jinonice, Holešovice a další čtvrti na levém břehu Vltavy*. Vyd. 1. V Praze: Paseka, 2012, s. 38-43.

³¹¹ Vyvozeno z knihy a přiložené mapy. BÖHM, Josef. *Monografie města Smíchova*. Na Smíchově [Praha]: Nákladem smíchovské rady městské, 1882.

³¹² Město se nachází v severovýchodním Bavorsku nedaleko od českých hranic zhruba 17 km od Domažlic.

nejen stavební rozvoj. O deset let později pak byla otevřena Buštěhradská dráha spojující Smíchov s Karlovými Vary, Františkovými Lázněmi či Chebem a o rok později byla zprovozněna pražsko-duchcovská dráha. Obě dráhy dopravovaly uhlí ze severu a zajišťovaly uhlí pro pražské továrny. V tomto období byla také zhotovena spojovací dráha mezi Smíchovem a nádražím císaře Františka Josefa (dnešní hlavní nádraží). Pro uvedené dvě dráhy se stal Smíchov pojitkem na Prahu. Lepší spojení s Prahou bylo dáno i stavbou mostů přes Vltavu – řetězový most neboli Most Františka I. byl stavěn v letech 1839-1841, však později přestal pro svou nízkou nosnost vyhovovat a byl snesen v roce 1897 (na jeho místě byl postaven most Legií). Dále byly postaveny ještě dva mosty Železniční (1871) a Palackého most (1878).³¹³ Od roku 1862 pendlovaly z Karlína na Smíchov tzv. omnibusy, předchůdci autobusů, kočáry zhruba pro 20 lidí tažené koňmi. Omnibusy byly v polovině 70. let (1875) nahrazeny koňskou – železniční dopravou (koňkou), která vedla ke Smíchovskému nádraží.³¹⁴

Továrnou, která silně ovlivnila vzpomínky na dělnický Smíchov, byla sirkárna Alfreda (Arona) Pollaka, která se stala jednou z předních továren na výrobu sirek v Rakousku. Pollak zaváděl inovace díky spolupráci s chemikem Preshelem a uvedl na trh barevné zápalky v krabičce. Za svou produkci obdržel Pollak i císařská vyznamenání – směl používat říšskou orlici na zápalkách, značku „c. k. výsadní“ a nakonec obdržel i rytířský titul. Nicméně pracovní podmínky v jeho továrně byly děsivé, jelikož dělnictvo pracovalo s fosforem, jehož výpary dýchalo a jímž se často poleptalo a popálilo (viz podkap. Hierarchizace). Továrna zanikla s krizí v roce 1873 a její prostory Pod Zatlankou byly paradoxně zakoupeny pro školní účely. Malé děti v továrně tak byly nahrazeny dětmi za školními škamny. Na Smíchově vyrostly i tři pivovary. V roce 1869 byl založen Akcionářský pivovar (Staropramen), který se stal klíčovým pivovarem v rozvoji českého pivovarnictví a na konci 19. století (1897/8) byl dokonce čtvrtým nejproduktivnějším pivovarem v monarchii.³¹⁵ O pár let později založil Jan Stejskal pivovar U čísla 1, leč jeho výstav nepřekročil v 19. století 25 000 hl ročně a v roce 1873 nedosahovala

³¹³ Fotograficky a stručně historicky ke Smíchovu. JUNGSMANN, Jan. *Smíchov: město za Újezdskou branou*. Čtvrté opravené vydání. Praha: Muzeum hlavního města Prahy, 2013.

³¹⁴ BĚLINA, Pavel et al. *Dějiny Prahy. II., Od sloučení pražských měst v roce 1784 do současnosti*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 1998, s. 177-178; FOJTÍK, Pavel, LINERT, Stanislav a PROŠEK, František. *Historie městské hromadné dopravy v Praze*. 3., dopl. vyd. [Praha]: Dopravní podnik hl. m. Prahy, 2005, s. 9-10.

³¹⁵ Žebříček byl sestaven podle ročního výstavu. MINAŘÍK, Martin. *Akcionářský pivovar na Smíchově 1869-1918*, Bakalářská práce, FF UK, s. 51, přílohy tabulka č. 26.

jeho produkce ani 1/5 Akcionářského pivovaru.³¹⁶ Ještě v 70. letech vznikl U Zlatého anděla pivovar se sladovnou Josefa Preisslera.³¹⁷

V okolí Košíř a Smíchova se nacházelo díky stavebnímu ruchu velké množství cihlárén, kde pracovalo nejnuznější dělnictvo. Cihly se původně pálily v otevřených pecích, do nichž se naskládaly syrové cihly a poté se vše zapálilo. Nicméně tento způsob trval dlouho a byl poměrně neefektivní. Proces se pomalu zdokonaloval (zprůmyslňoval) a v druhé polovině 19. století se začaly stavět kruhové pece, v nichž se pálilo po celý den – cihelna na Klamovce, na Klikovce, na Kotlářce v Podhájí či při Spiritce.³¹⁸

Na Smíchově sídlila řada dalších továren. K roku 1882 působilo na Smíchově 30 větších závodů, které byly provozovány pomocí strojů a továrním typem práce.³¹⁹ Nicméně podle prozkoumaných materiálů i historiků, kteří se tématem zabývají (Hlavačka, Nebřenský), se nikde nenacházela v areálu továrny kaple či modlitebna. Smíchovská farnost ani nenabízela kaplana, který by se věnoval pastoraaci dělnictva a dělnické otázce. Není ani příliš pravděpodobné, že by se dělníci modlili či vykonávali krátký rituál před prací, což se pravděpodobně nedělalo ani ve většině rozsáhlejších dílen (jediná zpráva je o svěcení smíchovského pivovaru).

7.2.1. Továrny očima smíchovského kaplana

Ke konci století vydal svou knihu o Smíchově místní ambiciózní kaplan Jan Pauly. V knize se věnuje především církevním stavbám, popisu Smíchova a na závěr zmiňuje nejznámější továrny. Nejpozitivněji ve své publikaci hodnotí Ringhofferovy závody, které vyráběly železniční vozy (nejdříve nákladní, poté tendry a nakonec i osobní vagóny). Továrna se během pár desetiletí stala jednou z největších v celém Rakousko-Uhersku a byla chloubou nejenom Smíchova. V rodině Ringhofferových spatřuje Pauly ideální továrníky, kteří byli pilní a stavěli na křesťanských základech. *On pohlížel na své dělníky jako na lidi a zcela správně dle zásad křesťanských soudil, že dělník, který poctivě pracoval, když nemoc ho stihne a ruce jeho*

³¹⁶ HRUŠKA, Libor. *Pivovarnictví 1869-1914, Žízeň, nebo vlastenectví?*, Diplomová práce, PedF UK, 2013, s. 29.

³¹⁷ Přehledně o továrnách a počtu dělníků BÖHM, Josef. *Monografie města Smíchova*. Na Smíchově [Praha]: Nákladem smíchovské rady městské, 1882, s. 187-200.

³¹⁸ Bohužel o životě dělníků v cihelnách nemáme téměř žádné zprávy. Určité indicie poskytují vzpomínky Václava Holka, který pracoval v cihelnách na severu Čech a v Sasku (život byl pravděpodobně podobný) a také díla Josefa E. Šlechty. Cihlářští dělníci obvykle přebývali v nouzových přístřeších (či spali v cihelnách) a vedli polodivoký život s nevázanou sexualitou a s alkoholem v ruce.

³¹⁹ BÖHM, Josef. *Monografie města Smíchova*. Na Smíchově [Praha]: Nákladem smíchovské rady městské, 1882, s. 188-198.

*neschopny k výdělku učiní, má svaté právo na to, aby mu v nemoci byla poskytnuta pomocná ruka, a jeho trpký los tím jaksi zmírněn*³²⁰ Pauly obdivuje jak rozvoj Ringhofferových závodů, tak i sociální opatření, jimiž chránil své dělníky. Akcentuje rychlý rozvoj továrny, avšak z čísel zaměstnaných dělníků je patrné, že továrna nabírala v časech dobrých velké množství lidí a naopak v těžkých chvílích hromadně propouštěla. Například v roce 1853 pracoval v továrně na 120 dělníků a v roce 1873 zaměstnávala továrna již na 2200 dělníků. Po hospodářské krizi (1873) počet zaměstnanců klesl na 900. Další výkyv je pak zaznamenán v 80. letech, kdy v továrně v roce 1886 pracovalo na 2374 a následně jen 773. Baron František Ringhoffer (1844-1909)³²¹ však i přes velké propouštění se snažil zamezit, aby dělníci (pravděpodobně hlavně kvalifikovaní) nespadli „na dlažbu“ a aby se zase do továrny mohli vrátit. Z toho důvodu zřídil výpomocnou pokladnu, již si dělnictvo samo spravovalo, a z níž si dělníci mohli půjčovat v časech zlých. Pauly dále uvádí celou řadu dalších opatření (nemocenská pokladna, pensijní fond, výpomocný fond), avšak stěžejní roli hraje v jeho podání dobrá vůle a humánnost továrníka, který se stará o své dělnictvo a snaží se vytvářet harmonické spokojené prostředí. Je otázkou historického bádání, do jaké míry byli Ringhofferové sociálními továrníky a do jaké míry zaváděli sociální opatření ze zištných důvodů (aby si udrželi kvalifikované dělníky).³²² „Bud’ jak bud’“ Pauly jeho továrnu považuje za vzor. *Správa a vedení továren spočívá ve velmi obezřetných rukou, jejichž dílo ovládá bystrý duch, prodchnutý pravým citem katolického náboženství, které učí pilné, důkladné a s požehnáním Božím spojené práci, duch, který ve skutek uvádí zásady křesťanské spravedlnosti, urovnávajíc řádně poměr mezi prácedárcem a jeho dělnictvem. A tyto věci jsou to hlavně, které závody Ringhofferovy tolik povznesly, které jim světovou pověst zjednaly a budoucnost dobré existence zaručily.*³²³

Kaplan Pauly se ještě zmiňuje o strojnické továrně Jana Kohouta, která vyráběla různé druhy vodních motorů, turbíny, mlýnská kola a další zařízení týkající se tohoto oboru. U Kohouta je zmiňován jeho úspěch – jeho motory se prodávaly i v cizině za hranicemi Rakouska, avšak není nijak zmiňován vztah Kohouta k dělnictvu. Pauly věnuje několik řádků i

³²⁰ PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydaný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I. krále českého*, ... V Praze: J. Pauly, 1898, s. 147.

³²¹ Před ním vlastnil závody jeho otec František Ringhoffer (1817-1873), jehož majetky získali po smrti tři jeho synové František, Emanuel a Viktor.

³²² K podnikání a dějinám rodu Ringhofferů. HLAVAČKA, Milan a BEK, Pavel. *Ringhofferové: rodina a podnikání*. Vydání první. Praha: Historický ústav, 2019.

³²³ PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydaný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I. krále českého*, ... V Praze: J. Pauly, 1898, s. 151.

sloučené akciové společnosti ... „*kteřá v posledních letech proslula častými stávkami dělníků, kteří se domáhali lepšího platu.*“³²⁴

7.2.2 Dělnické bydlení

Dělnické rodiny se tísnily v malých bytech, které často sdílely ještě s dalšími osobami, aby je nájemné tolik nezatěžovalo. Místnosti byly obyčejně malé, často byly byty vlhké, zdi očouzené kouřem a temné pro nedostatek oken. „*abychom se dostali do bytu takového, jest nám projíti klikatinou dvorků plných výparův, odpadkův a špíny, kam paprsek sluneční a troška čerstvého vzduchu přístupu nemá. Tmavou, vyšlapanou chodbičkou vnikneme do oněch děr, kde také bydlí lidé s duší nesmrtelnou. Malý, začernalý prostor, plný nečistoty, hostí nezřídka 2-3 rodiny, aneb jednu rodinu a několik nocležníků... Zakalenými tabulkami malého okna, jehož nelze z obavy, aby se nerozsyvalo, otevřít, vniká sem jen málo světla a tomu ještě brání blízké vysoké stavby. Nábytek záleží ze špinavé postele a několika slamníků, stolku a několika rozvrkvaných židlí, police na nádobí a kufru... přeplněné dělnické kasárny, shromaždiště nejružnějších rodin, aneb vlhké malé sklepní byty bez světla a vzduchu a mansardové pokojíky ve střeše, vydané na pospas prudkým změnám povětrnosti, kde v době zimní zimou a v létě horkem a výpary dolejších pater nelze vydržeti, tvoří dnes převážnou většinu bytů dělnických.*“³²⁵

Do domů nevedl vodovod a voda se musela tahat buď z řeky, nebo ze studny (vodárna pro užitnou vodu byla na Smíchově zřízena až na počátku 70. let a na pitnou až na počátku 20. století), což silně ztěžovalo hygienu a vaření. Podle křesťanského sociologa a kněze Aloise Soldáta (1862-1952) se nezdravé bydlení podílelo i na nízké morálce. Děti spaly v místnosti s rodiči a otcové se raději místo trávení času v bytě opijeli kořalkou. Z dělnických vzpomínek vyplývá, že řada dělníků zůstávala přes noc v továrně, protože „šichta“ byla natolik dlouhá, že neměli ani čas ani sílu se vrátit domů a po několika hodinách spánku pokračovali v práci.

Na Smíchově byla vystavěna dělnická kolonie zvaná Mrázovka, která byla vystavěna v prudkém svahu kousek od Ringhofferovy továrny, poblíž Bertramky a její domečky připomínaly Betlém z dětských jeslíček.³²⁶ Nejstarší část Mrázovky bývá datována až k roku 1869, kdy bylo postaveno na 34 jednopatrových domků se 136 dvoupokojovými byty a k roku 1880 v nich bydlelo na 693 nájemníků. Mrázovka pak byla rozšířena v na přelomu 19. a 20.

³²⁴ PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydaný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I. krále českého*, ... V Praze: J. Pauly, 1898, s. 129.

³²⁵ SOLDÁT, Alois. *Bytová otázka dělnická: dějiny a přehled úkolů reformy bytové*. V Praze: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1905, s. 14, 23.

³²⁶ ŠLECHTA, Jan Emil. *V davu ztracených*. V Písku: Jan Hruška, 1897, s. 3.

století a bydleli v ní kvalifikovaní a zasloužilí dělníci se svými rodinami. Dalším místem, kde byli ubytováni dělníci, byla osada Bud'ánka, avšak zde oproti Mrázovce bydlelo dělnictvo podřadné. Osada se nacházela (dnes jsou z ní jen zbytky) na západních hranicích Smíchova po pravé straně dnešní Plzeňské ulice do Košíř. Osadu tvořilo 24 přízemních jednopatrových domků, které se nad sebou zvedají jako jesle.³²⁷ Ne všichni dělníci však měli štěstí, že mohli bydlet alespoň v přeplněném bytě a svou hlavu skládali v rozpadlých staveních a dalších jiných nouzových bydleních, která byla často u cihelen. V cihelnách dělníci spali často při peci, která je hřála. Velice sugestivně líčí podmínky v cihelně spisovatel věnující se chudíně a pražskému bahnu J. Emil Šlechta: „*A že ležíš v popeli? Kup si pytel – neumažeš se. Nekupuj ho ani, vyžebráš ho a budeš spát jako Turek na tepichu. Přikrejš se nemusíš. A v létě? V létě si lehneš na Malvazince do trávy a spí se ti při zpěvu slavíků jako v Adamovi v ráji.*“³²⁸

Dělnické byty byly často vyzdobeny nábožnými obrázky Krista, Panny Marie, svaté rodiny, svatých či patronů členů rodiny. Jakub Arbes v jedné své povídce „*Zbožný Tomáš*“³²⁹ vypráví příběh řezníka, který si vzpomněl na Boha jenom o svém svátku (svého patrona), při němž zašel do kostela. Přesto i on měl podle povídky doma nábožný obraz, a to svého patrona. „*Zrak jeho utkvěl na okamžik na stěně nad nízkými dveřmi, kde za sklem v prostém dřevěném rámcu viselo primitivní vyobrazení sv. Tomáše*“³³⁰ Obrázky se často přinášely z pouti, nicméně to nutně neznamená, že by někdo z rodiny byl na pouti, ale mohl obrázek jen někdo na požádání přinést.³³¹ Nábožné obrázky byly poměrně dostupné a v podstatě také mnohdy nebylo nic jiného, co by je mohlo nahradit. Mnohdy tak mohly sloužit jen jako dekorativní prvek a nemusely mít nic s vírou společného.

7.3 Sociální hnutí na Smíchově – Živa, Oul, Smíchovská beseda

Nejstarší potravní spolek, na jehož vzniku se podílelo i dělnictvo, byla smíchovská Živa (1865). Jejím účelem bylo „*zakupovati věci pro domácí potřeby úduv z první ruky, prodávati je za běžné ceny a rozdávati takto nabytý čistý užitek úduv, aby zvyšoval se jejich blahobyť.*“³³² Spolek zřídil konzum, ve kterém se prodávalo koloniální zboží, hovězí maso, brambory, cibule,

³²⁷ BÖHM, Josef. *Monografie města Smíchova*. Na Smíchově [Praha]: Nákladem smíchovské rady městské, 1882, s. 37.

³²⁸ ŠLECHTA, Jan Emil. *V davu ztracených*. V Písku: Jan Hruška, 1897, s. 26.

³²⁹ ARBES, Jakub et al. *Rváč a jiné povídky*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1977, s. 111-125.

³³⁰ ARBES, Jakub et al. *Rváč a jiné povídky*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 197, s. 123.

³³¹ Zmínky o nošení obrázků z pouti se často objevují v Haisových pamětech.

³³² ŠTASTNÁ, Jarmila. *Pražské dělnické potravní spolky v druhé polovině 19. století*. In: *Etnografie pražského dělnictva (Maketa)*, Praha, Etnografický ústav 1975 sv. IV. s. 37.

česnek aj. Přesto byla ke spolku z počátku nedůvěra a za jeho členy se po 2 měsících nechalo zapsat pouze 60 členů. V roce 1868 se konala výroční schůze již ve spolkové místnosti, která byla ve vlastním hostinci (č. 31) – zvoleno bylo 10 obuvníků, 2 truhláři, 3 tovární dělníci, dva učitelé, pokrývač, pecnář, zlatník a diurnista (písař dostávající denní mzdu). V roce 1869 navrhli její organizátoři, aby se vytvořila „Ústřední jednota potravních spolků“ (došlo k setkání spolků, ale nic se nedořešilo). Spolek pak pravděpodobně zanikl v roce 1876 na následky hospodářské krize.³³³

Na Smíchově pak vznikla i první filiálka Oulu, který zřizoval pobočky potravního skladu. Oul vytvořil konkurenci k továrním a spolkovým konzumům a mezi dělníky docházelo ke srovnávání cen a kvality zboží. V Przíbramově konzumu (Przíbramischer Consum Verein) došlo k poklesu prodeje a v časopisu „*Dělník*“ se objevila kritika konzumu u Porgese (Eintricht), že je složité pro Čechy se do něj dostat a také podporuje větší závislost zaměstnance na podnikateli. Tovární konzumy pravděpodobně fungovaly na truck-systému, kdy místo mzdy si kupovali dělníci poukázky na nákup konkrétní potraviny (často však dělník poukázku nepotřeboval a někomu ji prodal). Oul zřizoval i své kuchyně, avšak kuchyň na Smíchově prosperovala nejméně. Dělníci totiž byli zvyklí si oběd buď nosit sami, anebo si ho nechali přinášet manželkou či dětmi, případně si ho kupovali od tzv. trachterky, ženy, která prodávala jídlo na ulici.³³⁴

Na Smíchově rovněž vznikla jedna z opozičních besed vedle (Malostranské a Karlínské) proti spolku Oul. Besedy umožňovaly setkávání dělníků z různých profesí a byly orientovány na výrazně nacionálním husitském základě. V tomto směru nebyla výjimkou ani dělnická beseda na Smíchově, kterou byla snaha zřídit již v roce 1866, avšak návrh neprošel a beseda byla založena až 1869 (díky tomu, že spolek zaštilil purkmistr P. Fišer). Členové se pokoušeli prosadit, aby na svém stejnokroji mohli mít svůj znak inspirovaný husitstvím – pásek s palcátem, kalichem a cepem. Na svém praporu pak chtěli kalich a mínili si ho nechat vysvětit při 500. výročí narození Jana Huse. Jednání s místodržitelstvím se však protahovala, protože se nakonec na praporu objevilo heslo „*S národem pro národ*“ s obrazy rýče a kleští, místo zmíněného pásku si členové vzali rudé šerpy. Ke stejnokroji Smíchovské dělnické besedy náležela bleděmodrá blůza sokolského střihu doplněná černými prýmký, bílá košile, sokolské

³³³ ŠTASTNÁ, Jarmila. Pražské dělnické potravní spolky v druhé polovině 19. století. In: *Etnografie pražského dělnictva (Maketa)*, Praha, Etnografický ústav 1975 sv. IV. s. 37-39.

³³⁴ ŠTASTNÁ, Jarmila. Pražské dělnické potravní spolky v druhé polovině 19. století. In: *Etnografie pražského dělnictva (Maketa)*, Praha, Etnografický ústav 1975 sv. IV. s. 36-46.

šedé kalhoty řasené do polovysokých holínek, čikoš s bílým peřím a červená vázanka.³³⁵ Oblek byl tedy odlišnou variantou sokolského obleku. Těmito znaky se beseda veřejně hlásila k idejím mladočeským, radikálně svobodomyšlným, tedy antiklerikálním.

Ve spolku byli velice aktivními typograf Jan Bavorský a Josef Boleslav Pecka, který však neměl pevnou pozici ve spolku a zdá se, že byl v opozici vůči velké části vedení besedy. Důvodem Peckova upozad'ování mohly být jeho socialistické pozice, které zastával a ty se mohly dostávat do střetu s nacionálními požadavky. Pecka byl však nadále velice čilým, chtěl uspořádat veřejnou dělnickou schůzi na Smíchově a svou pozici si dokázal zpět získat v roce 1871. Podle klesajícího počtu členů se však nechá usuzovat, že politické hry besedy a její veřejné aktivity nebyly příliš po chuti dělníkům a spolek nebyl schopen přivábit nové členy. V březnu 1870 se ke spolku hlásilo na 408 členů, v únoru 1871 pouze 346, květnu téhož roku 265 a v únoru 1872 čítal spolek již jen na 180 členů. Spolek byl nakonec v roce 1872 zavřen místodržitelstvím, a tím jeho život skončil.³³⁶ Přestože počet členů upadal a spolek neměl dlouhého trvání, je zřejmé, že určité kruhy na Smíchově tendovaly k radikálnějším myšlenkám mladočeského nacionálního směru, který se prolínal se socialistickou ideologií. Radikálnějším kruhům v okolí Oulu se podařilo najít podporu i mezi některými měšťany (spolek vznikl díky záštitě purkmistra Petra Fischera), kteří se snažili dělnictvo nacionálně ovlivnit a vtáhnout ho do národnostního zápasení.

7.3.1 Dělnická jednota

O dělnickém sociálně demokratickém spolkovém životě se nám nedochovalo příliš zpráv. Obšírněji o něm pojednává jen Josef Rezler, který podle svých pamětí na Smíchově pomáhal zakládat první Dělnickou jednotu (čítárnu). Na Smíchově bylo již před založením spolku několik socialistů, avšak společně se nescházeli a také zde byly malé čtenářské kroužky při továrnách, které si kupovaly jedny noviny a jeden je během polední přestávky předčítal. Tito lidé představovali potenciální členy pro čítárnu. Rezler začal nejprve na Smíchově kolportovat socialistický tisk Dělnické noviny a Budoucnost, který si od něj odebíralo 10 dělníků.³³⁷ Během své agitační činnosti získal 40 spoludělníků, převážně tkalců, a založil

³³⁵ ŠTASTNÁ, Jarmila, ed., ROBEK, Antonín, ed. a MORAVCOVÁ, Mirjam, ed. *Stará dělnická Praha: život a kultura pražských dělníků 1848-1939*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1981, s. 53-54, 233. VRBOVÁ, Pavla, Ke vzniku a charakteru tak zvaných dělnických besed v 60. letech 19. století v Praze. In: *ČsČH*, 1957, roč. 5, č. 1 s. 129.

³³⁶ Informace o Smíchovské besedě. VRBOVÁ, Pavla, Ke vzniku a charakteru tak zvaných dělnických besed v 60. letech 19. století v Praze. In: *ČsČH*, 1957, roč. 5, č. 1, s. 134.

³³⁷ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 36-37.

s nimi čítárnu v jedné místnosti „U Libuše,“ domu (č. 6,7,8), který se pravděpodobně nacházel na Kinského třídě směrem k Újezdské bráně, kousek za zaniklým kostelem sv. Filipa a Jakuba (dnešním Arbesovým náměstí).³³⁸

Ještě předtím, než mohla čítárna vzniknout, musely se přepracovat stanovy Dělnické jednoty, aby mohly být zakládány čítárny po pražském policejním okrsku (přihlásí-li se nejméně 20 členů). Dělnická jednota jakožto mateřský spolek, sídlila na Starém Městě, v Dlouhé třídě U Zeleného stromu a k roku 1879 se rozrostla na 6 filiálek, tzv. čítáren – na Žižkově, na Smíchově, v Břevnově, Na Pankráci, na Vyšehradě a na Malé Straně. Tyto spolky byly pod silným vlivem sociální demokracie.³³⁹

V dělnické čítárně na Smíchově se učili dělníci především číst, psát a někteří i němčině, k jejímuž vyučování byli získáni dva studenti. Ve spolku se rovněž konaly přednášky o socialismu, jež přicházeli podat Norbert Zoula, Antonín Motl, Ladislav Zápotocký či Tomáš J. Jiroušek. Vedle vzdělávacích činností se také zpívaly dělnické písně, které pravděpodobně nabývaly největšího agitačního účinku (více k písním a spolkovému životu v poslední kapitole).

Dělnická jednota přinášela radikální myšlenky pro obyčejného dělníka, protože zřejmě byla schopna přilákat jen mladé dělníky (Rezler hovoří až o 160 členech). Většina ostatních dělníků, ačkoli někteří z nich četli socialistické a antiklerikální plátky (Právo, Pravda, Světlo), nechtěla do jednoty docházet. Určitou roli mohl zde hrát strach, ale i generační rozdíl, neboť starší dělníci nechtěli chodit mezi mladé. Z toho důvodu se socialističtí předáci rozhodli v roce 1879 založit „Odborný spolek dělníků tkalcovských“, který měl náběh k odborové organizaci. Předsedou spolku byl chvíli samotný Rezler, který hledal možnosti, jak zlepšit podmínky u Porgesů. Rezler návrhy na zlepšení platů přednesl na valné hromadě v továrně, ale dělníci z čítárny a ze spolku tkalců ho nechali na holičkách, ačkoli předtím mu slíbili, že ho podpoří.³⁴⁰

7.4 Církevní stavby aneb zaostávání církve

„Však mezi spoustami domů a vysoko čnicími komíny postrádalo oko pozorovatele jednoho: vysoké věže kostelní s křížem a podle přiměřeného chrámu, který by zvěstoval, že tu

³³⁸ Lokace byla konstruována na základě BÖHM, Josef. *Monografie města Smíchova*. Na Smíchově [Praha]: Nákladem smíchovské rady městské, 1882, s. 36, 52, 217; PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydáný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I. krále českého, ...* V Praze: J. Pauly, s. 123 V roce 1882 byl dům třípatrový a vedle něj se nacházel hostinec U vévody Přemysla.

³³⁹ Výčet spolků dle JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl I, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast', 1900, s. 70.

³⁴⁰ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 33-43.

nezapomenuto na Toho, který původcem jest všeho zdaru, rozkvětu a požehnání."³⁴¹ Kostel i ve druhé polovině 19. století patřil k reprezentativním budovám, jimiž se města, jednotlivé čtvrti i vesnice chtěly "chlubit" a ukazovat dominantní stavbou svou velikost, svůj majestát. Smíchov několik desetiletí postrádal velký kostel, kterým by se mohl reprezentovat a který by stále pro mnohé jeho obyvatele posvěcoval místo a žehnal mu v jeho rozkvětu.

Hlavním duchovním místem Smíchova byl kostel sv. Filipa a Jakuba, který po všech směrech přestal vyhovovat. Jednalo se o malý románský kostelík, který pocházel z počátku 13. století a byl mohutně přestavěn v roce 1749, kdy ztratil svůj románský vzhled. Starý upravovaný kostel ani "slohem ani zařízením nevynikal" a během druhé poloviny začal zanikat v dýmu a stínu továrních komínů. Nadto kostelík byl vlhkým místem, poněvadž jeho podlaha se nacházela pod úrovní terénu a sestupovalo se dovnitř po čtyřech schodech. Hlavně však kostelík nedostačoval početně. Farnost se sice v 19. století zmenšila (pod kostelík patřil od roku 1875³⁴² jen Smíchov a Radlice), ale obyvatel rapidně přibýlo. To znamená, že pod farnost k roku 1869 patřilo 15 382 duší (lidí) a k roku 1880 již 24 984 duší. Zvýšenému počtu obyvatel však neodpovídal početní stav kněží. Do roku 1873 bývali na fáře jeden farář a střídavě jeden či dva kaplani.³⁴³ Od uvedeného roku bylo vytvořeno stabilní místo pro druhého kaplana. Tři kněží tak měli zvládnout pastoreci pro 24 984, což činí více než 8 000 na jednoho kněze. V takovémto poměru, připočteme-li kvalitu kostela, byla dobrá pastorece více než nadlidským úkolem a byla v podstatě nemožná.

Návrh na stavbu nového kostela existoval již od počátku povýšení města na předměstí (1838), kdy se počítalo se stavbou nového kostela na místě sv. Filipa a Jakuba (starý kostel měl být zbourán a na jeho místě postaven nový). Debaty však na 20 let utichly a byly znovu otevřeny až po válce s Prusy (1866).³⁴⁴ Výstavbu nového kostela však brzdila skutečnost, že Smíchov neměl svůj střed, kde by kostel jako reprezentativní budova mohl stát. Původní návrh na zboření kostela byl zrušen – patrně kvůli nákladnosti takové akce a také proto, že by musel být přerušen na několik let farní život. Druhou možností bylo vytvořit smíchovské centrum na tzv. Schwarzenberské louce a na ní vystavět kostel. Tato varianta však taktéž byla smetena ze stolu,

³⁴¹ PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydáný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I. krále českého*, ... V Praze: J. Pauly, 1898, s. 45.

³⁴² Do tohoto roku patřil pod smíchovskou farnost Zlíchov, který se stal samostatnou farností.

³⁴³ PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydáný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I. krále českého*, ... V Praze: J. Pauly, 1898, s. 97.

³⁴⁴ „Především nabyla městská rada přesvědčení, že by vzhledem k stálému vzrůstání města pouhé jen rozšíření nynějšího farního kostela nestačilo, nýbrž že nutná toho potřeba, pomýšletí na stavbu úplně nového, co možná prostranného a monumentálního chrámu. Tím pak byly též k účelu tomu v souhlasu a schválení celého zastupitelstva obecního náležité kroky podniknuty.“ BÖHM, Josef. *Monografie města Smíchova*. Na Smíchově [Praha]: Nákladem smíchovské rady městské, 1882, s. 43.

až nakonec se naskytla příležitost vystavět kostel v Portheimské zahradě. Poslední možnost nejspíše vyhrála z toho důvodu, že při Portheimské zahradě se nacházela další významná budova, smíchovská radnice. Tímto krokem se tudíž nabízela možnost vytvořit nové náměstí, které by se mohlo stát v budoucnu centrem.

Počátek stavby pak ještě protáhly dvě překážky. Jedna byla administrativního rázu, neboť kostel původně patřil pod správu pražské obce a smíchovská obec ho chtěla převést pod svou z důvodů financování a jednodušší správy.³⁴⁵ Druhé průtahy vznikaly s architektonickou soutěží. Původním požadavkem totiž bylo, aby byl kotel vystavěn v novorománském stylu podobně jako kostel na předměstí v Karlíně. Vlivem finančních možností však z tohoto požadavku stanoveného komitétem pro stavbu³⁴⁶ sešlo a kostel ve tvaru starokřesťanské baziliky byl postaven ve slohu novorenesančním, jenž poslední dva architekti velice dobře znali. Na stavbě kostela se nejvíce podílel Antonín Barvitijs a také Ignác Ullmann, který však Prahu opustil, neboť se mu nedostalo prestižních zakázek.³⁴⁷ Základní kámen byl tedy položen až v roce 1881 při účasti pražského arcibiskupa Schwarzenberga.

*„V tento den stál na staveništi, v místech, kde nyní hlavní oltář jest zbudován, veliký kříž a za ním vkusný oltář, jež zapůjčilo bratrstvo sv. Václava na Smíchově, podle něho upraven byl skvostný stan a celé stanoviště obklopeno bylo mohutnými stožáry s prapory. V 8 hodin četl smíchovský farář, Vincenc Švehla, ve starém kostelíku mši sv., po níž se ubíral průvod od kostela ke staveništi, kde rozestavena byla mládež školní a téměř všechny spolky smíchovské se svými prapory, mezi nimiž též pozorovati bylo ozbrojené pražské sbory měšťanské. V 9 hodin za hřmění ran z hmoždířů přijel arcibiskup kardinál Schwarzenberg. Místní farář měl dojemnou řeč, po níž vykonáno bylo posvěcení základního kamene. Poté přečetl okresní tajemník Wunsch zakládající listinu, která byla ode všech přítomných hodnostářů podepsána a do kamene vložena.“*³⁴⁸ Následně odsloužil arcibiskup mši, která byla zakončena zpěvem písní sv. Václave a Hospodine, ulituj nás (parafráze duchovní písně „Hospodine pomiluj ny“). Pauly vykresluje popis tak, že se podařilo vtáhnout smíchovské obyvatelstvo do oslav položení základního kamene. Oslava měla silně církevní ráz a vystupovala na ní řada tehdejších světských úředníků – měšťanské zastupitelstvo i občanská beseda, jež se do té doby věnovala kostelu minimálně. Jejich účast svědčí o tom, že se jednalo o reprezentativní událost, na níž nechtěli chybět. Během

³⁴⁵ Kostel byl převeden v roce 1875. BÖHM, Josef. *Monografie města Smíchova*. Na Smíchově [Praha]: Nákladem smíchovské rady městské, 1882, s. 42.

³⁴⁶ V komitétu zasedali významní občané a jeho předsedou byl purkmistr Petr Fišer.

³⁴⁷ KLINEROVÁ, Adéla. *Kostel sv. Václava v Praze na Smíchově*, diplomová práce, FF UK Praha, Ústav pro dějiny umění, 2014, s. 18-30, 79-83.

³⁴⁸ PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydaný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I. krále českého, ...* V Praze: J. Pauly, 1898, s. 46.

následných let se konala řada dalších církevních oslav (umístění zvonů, kříže) a v roce 1885 byla stavba dokončena a vysvěcena následným arcibiskupem Schönbornem. Stavba byla na svou dobu, minimálně, lokálním unikátem, neboť ji navštívila řada osobností, císař František Josef, když vyrazil do Prahy na jubilejní výstavu (1891) a také například místodržitel království českého hrabě Karel Coudenhove.

Nový smíchovský kostel byl centrem duchovních aktivit pro své okolí (1889- misie). Během týdne se konaly ráno obvykle tři mše (od 6h, od 7h, od 8h s varhany farní mše) a odpoledne od půl páté kněz uděloval požehnání. V neděli se mše sloužila od 6 hodiny s exhortou (mše, již předchází modlitební růženec), o 7 hodině bývala další mše, již následovala mše pro českou mládež a poté pro německou mládež. Od půl desáté probíhalo velké kázání a od celé cantaty (zpěvy). Poslední nedělní mše začala o půl dvanácté. Odpoledne ve 3 hodiny se ještě udílelo požehnání a o svátcích se sloužily navečer nešpory. O adventu se v kostele zpívaly staročeské roráty, 24. prosince bývala půlnoční mše a slavilo se i na poslední den v roce. Při některých svátcích byly církevní festivity manifestovány i směrem ven z kostela. Jednou z největších událostí bylo Boží tělo, při němž se průvod ubíral hlavní třídou před budovu gymnázia, odtud na Jakubské náměstí a zpět hlavní třídou ke kostelu. Ještě při dalších dvou svátcích se církev dostávala mimo svou budovu. Pokud bylo vhodné počasí, vyraželo se o třetím křížovém dnu do Kinského zahrady a na Velikonoční neděli (Vzkříšení Krista) vycházelo se v průvodu ven z kostela a obepisoval se kruh kolem kostela.

Od roku 1887 se konaly májové pobožnosti, které jsou slavností mariánské úcty a probíhají po celý měsíc. Pauly popisuje, že májových slavností se účastnily jak dělnické, tak vyšší třídy. *“Potěšitelným zjevem bylo, že prostorný chrám, který na 2000 lidí pohodlně pojme, byl každý den skoro plný, a bylo pozorovati mezi účastníky nejen třídy pracující, nýbrž velmi mnoho těch, kteří k vyšším kruhům se čítají, jak pány, tak i dámy. Zvláště při ukončení této dojemné pobožnosti byl veliký tento chrám v pravém slova smyslu tak naplněn, že by ani jablko nepropadlo.”*³⁴⁹ Pauly explicitně píše, že smíchovští dělníci se aktivně účastnili májových slavností. Nicméně jedná se o jediné tvrzení, že dělnictvo (pracující) docházelo do kostela. Naopak Pauly zpochybňuje účast vyšších vrstev a je otázkou, jak moc se účastnili farního života měšťané. Smíchovská beseda (1864), výrazně česky orientovaná, se totiž ve výstavbě kostela téměř neangažovala. Důvodem mohlo být, že se zabývala výstavbou Národního domu, či se

³⁴⁹ PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydaný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I. krále českého, ...* V Praze: J. Pauly, 1898, s. 56.

nechtěla zapojovat do stavby, kterou navrhoval německy mluvící architekt.³⁵⁰ Nicméně beseda se výrazně zajímala o stavbu Akcionářské pivovaru, který se původně měl jmenovat „Měšťanský pivovar smíchovský.“³⁵¹ Z jednání besedy můžeme usuzovat, že nepovažovali svou účast na stavění kostela za důležitou či dostatečně reprezentativní a raději se věnovali jiným záležitostem, které pro ně mohli představovat profit či jim v jejich očích přinášeli prestiž.

Roku 1897 byla pořádána misie ve Smíchovském kostele k obnovení zbožnosti místních farníků. Misie byly pořádány od 1848 a jejich záměrem bylo znovu-pokatolčit dřív katolické země. Misie vedli často řády jezuitů a redemptoristů (nazývání často liguoriáni), které pořádaly po několik dní intenzivní katechetická cvičení pro farníky každého věku. Řády navštěvovaly jednotlivé farnosti a na památku misie byly zhotovovány kříže s letopočtem. Nicméně oba řády byly v očích liberální veřejnosti symbolem nejčernějšího a nejreakčnějšího tmářství.³⁵² Misie na Smíchově se chopili redemptoristé a kostel byl údajně podle Paulyho navzdory předchozím řádkům „*vždy přeplněn a poenitentů (kajícíci vyznávající se ze svých provinění) byla taková hojnost, že sotva den zasvitl, již obléhány byly zpovědnice až do pozdního večera. Ke stolu Páně přistoupilo tehdy daleko přes 3000 věřících.*“³⁵³ Duchovní obnova se tedy skládala především z kázání „slova Božího,“ zbavení se hříchů, starého života a také přijímání (spásonosného) těla Kristova. V katolické církvi nebylo až do 20. století zvykem přijímat často tělo Kristovo³⁵⁴ a obvykle se chodívalo k přijímání těla Kristova (bez krve) jedenkrát za rok o Velikonocích.

„*Návštěva chrámu jest velmi hojná, což zajisté dává svědectví o tom, že na Smíchově jest lid zbožný a bohabojný.*“³⁵⁵ Podle Paulyho byla farnost sv. Václava velice aktivní. Kostel poutal pozornost pro svou reprezentativnost a církvi se dařilo rozvíjet klasické církevní aktivity, jimiž bylo schopno zaujmout různé sociální třídy. Přesto se nechá usuzovat, že církevních aktivit se neúčastnili nejnížší dělníci (kvůli reprezentativnosti budovy a návštěv vyšších kruhů), ale spíše dělníci z Mrázovky, kteří byli dělnickou elitou (aristokracií).

³⁵⁰ O nezájmu píše KLINEROVÁ, Adéla, *Kostel sv. Václava v Praze na Smíchově*, diplomová práce, FF UK Praha, Ústav pro dějiny umění, 2014, s. 16-17.

³⁵¹ HRUŠKA, Libor. *Pivovarnictví 1869-1914, Žízeň, nebo vlastenectví?*, Diplomová práce, PedF UK, 2013, s. 29.

³⁵² PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918.*, s. 59-60, 165.

³⁵³ PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydaný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I. krále českého*, ... V Praze: J. Pauly, 1898, s. 49.

³⁵⁴ Katolická církev zastává učení, že během mše dochází k proměnění chleba a vína v tělo a krev Páně (transsubstanciaci). Mění se pouze podstata (chléb se mění v tělo), vlastnosti proměněné látky zůstávají stejné (chléb má konzistenci chleba a chutná jako chléb). Katolíci však nepřijímají (neji) Krista jako takového, ale eucharistického.

³⁵⁵ PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydaný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I. krále českého*, ... V Praze: J. Pauly, 1898, s. 58.

7.4.1 Kláštery a kostel na Malvazinkách

V 80. letech se však nezapočalo jen se stavbou nového kostela, ale „smíchovské tovární katedrály“ začaly doplňovat „katedrály duchovní.“ Ke kostelu sv. Václava byla přistavěna v roce 1889 farní budova od architekta Antonína Barvitia. Mezi 1882-1884 vyrostl novogotický klášter pro kongregaci sester Srdce Ježíšova (Sacré Coeur) při Karlově ulici (dnes Holečkova ulice).³⁵⁶ Sestry si vzaly za úkol výchovu mládeže a při klášteři postavily budovu, v níž byla pětiletá škola a penzionát pro dívky z vybraných „lepších rodin.“ Některým dívkám byly uděleny výjimky a poté byla škola otevřena i pro veřejnost. Na přelomu 80. a 90. let (1888-1891) se začal v téže ulici stavět další klášter. Iniciátorkou stavby byla Gabriela Sweert-Sporková, která se starala o chudinu. Bohužel sama se stavby nedožila a její snahu pak dokončovala její matka. V klášteři postaveném v novorománském slohu se usídlily beuronské benediktinky Zvěstování Panny Marie. Ačkoli sestřičky byly přísně odděleny od okolní ho svéta, byl klášter činný v charitě. Každý den chudina přicházela k bráně kláštera a bylo jí rozlámáno až 20 bochníků velkého chleba (*Jen chudina, která každého dne přichází k branám klášterním v zástupu k dělení chleba, kterého denně až dvacet velikých bochníků se rozdává, bývá nejčastěji hostem klášterním*).³⁵⁷

Benediktinky od sv. Gabriela však přišly ze Solnohradska a kolem roku 1898 jich bylo na 60, přičemž třetina jich byla šlechtického původu. V klášteři Nejsvětějšího srdce Ježíšova (Sacré Coeur) pak byly většinou polské šlechtičny a klášter se staral převážně o dívky z bohatých rodin. Oba kláštery byly poměrně uzavřenými a těžko se mohly více zapojit do větší pastorece Smíchova. Navíc v obou klášterech byl silný cizí, německý prvek, který mohl mnohé Smíchovany odrazovat z důvodů nacionálního pnutí mezi Čechy a Němci. Odmítání němčiny se projevovalo i v náboženském životě. Kázání u Filipa a Jakuba v němčině během 60. let ubývala, až se i německy kázalo jen o pouti sv. Filipa a Jakuba. I toto německé kázání nakonec ustalo v roce 1870. Nicméně byl pozván ještě na kázání v němčině probošt metropolitní kapitoly Dr. Tersch. „*Když kazatel počal německy, tu hrnuli se všichni lidé z kostela. Dr. Tersch poznal ihned příčinu, a proto z kazatelny volal: Počkejte, lidičky, já umím také česky,*“ a poté česky kázal. *Od těch dob nebylo užíváno při bohoslužbě jazyka německého, než toliko, když konány byly zádušní mše kurentní za osobu, která přináležela národu německému, byly po mši sv. vykonány modlitby německy.*³⁵⁸

³⁵⁶ BRONCOVÁ, Dagmar, ed. *Kniha o Praze 5*. Praha: MILPO, 1996, s. 36.

³⁵⁷ PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydaný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I. krále českého, ...* V Praze: J. Pauly, 1898, s. 72.

³⁵⁸ PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydaný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I. krále českého, ...* V Praze: J. Pauly, 1898, s. 39.

Na Smíchově se také angažovaly Milosrdné sestry Boromejky, které zakoupily továrnu na obuv v roce 1869 v tehdejší Husově ulici (poblíž Kinského sadů)³⁵⁹ a upravily ji i s přilehlou zahradou. Hlavním účelem kláštera bylo zřídit klidné místo pro staré sestry, avšak klášter měl také druhotný úkol – od počátku byl klášter také opatrovnou pro dívky (až do roku 1881). Poté začaly být v klášteře ubytovány služebné dívky, které byly bez práce. Klášter jim poskytoval výživu, vzdělání a náboženskou výchovu až do té doby, než si našly místo v některé z rodin. Klášter byl také útočištěm pro vdovy a starší osiřelé dívky, které sice přinášely do kláštera nízký peníz, avšak ve světě by z něj žít nemohly.³⁶⁰

Poslední výraznou sakrální stavbou, která vznikla v 19. století na Smíchově, byl hřbitovní chrám sv. Filipa a Jakuba na Malvazinkách. Na Malvazinkách byl roku 1876 zřízen hřbitov, který lákal pro svůj výhled mnohé návštěvníky o letních nedělích. *Hřbitov poskytuje krásný pohled, zvláště času letního, má krásnou polohu, s níž otvírá se pěkný rozhled do okolí. Jest vysázen četnými stromy a vyniká pěknou, vkusnou úpravou. Za příznivého počasí, a to zvláště v dny nedělní, bývá tam mnoho lidí, kteří volí místo toto za místo osvěžení, spojující tak vzpomínky na své miláčky tam odpočívající s občerstvením tělesným.*³⁶¹ Sakrální novorománská stavba byla vybudována z materiálu starého farního kostela sv. Filipa a Jakuba a byly do ní přeneseny obě sochy světců a socha Spasitele. Starý kostel sv. Jakuba a Filipa byl zbořen po vystavění nové fary roku 1891, kdy se v kostele definitivně přestaly konat bohoslužebné obřady. Proti zboření kostela se stavěla řada místních obyvatel, kteří se s kostelem za dramatických okolností loučili. Zboření kostela mělo pravděpodobně tichou podporu smíchovského faráře Vincence Švehly, který se obával sporů mezi novým a starým kostelem. Nový chrám pro své hřbitovní zaměření však nebyl příliš duchovně aktivní – kázání s následnou mší se konalo první neděli po sv. Filipu a Jakubu, o dušičkách bývala tichá mše a také se v něm konaly májové pobožnosti.

7.4.2 Náboženské spolky

Náboženské spolky na Smíchově nenabývaly příliš velké popularity a byly okrajovou záležitostí. Družstvo sv. Václava (1880), které pořádalo církevní slavnost na den zmrtvýchvstání na smíchovském hřbitově, mělo 8 zakládajících členů a 128 přispívajících. Dále

³⁵⁹ Podle tehdejšího číslování dům č. 304.

³⁶⁰ PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydaný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I. krále českého*, ... V Praze: J. Pauly, 1898, s. 79-81.

³⁶¹ PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydaný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I.* ... V Praze: J. Pauly, 1898, s. 87-88.

na Smíchově působil spolek Konference čili družina sv. Filipa a Jakuba (založena 1877). Tento spolek byl odborem Konference spolku sv. Vincence z Paula v Čechách a jeho účelem bylo utvrzovat členy v křesťanském životě, navštěvovat chudé a přinášet jim pomoc a útěchu, rozšiřovat knihy napomáhající k mravnosti, vyučovat chudé děti a konat skutky křesťanské lásky. Vincenciáni (stoupenci spolku) shromažďovali peníze a potraviny od majetných lidí a také mezi sebou a svůj volný čas věnovali péči chudým. Krom toho spolek zřizoval knihovny nebo se alespoň jeho členové snažili do jednotlivých konferencí nakupovat knihy a časopisy, jež byly převážně náboženského charakteru.³⁶² Družina na Smíchově čítala 12 činných členů k roku 1882 a starala se o 24 chudých rodin. Ke konci století (1898) pak počet členů klesl na 7 a v porovnání s ostatními pražskými spolky Vincenciánů čítala konference na Smíchově podprůměrný počet členů. Například u sv. Cyrila a Metoděje v Karlíně byl počet členů 15, v Praze u Panny Marie Vítězné dosáhl na 23 členů a nejvíce měla konference u sv. Josefa na Letné 29. Z počtu členů je patrné, že ačkoli spolky vykonaly mnoho dobrého a podle křesťanského socialisty Jirouška „*již žádná jiná v tomto směru rovna*,“³⁶³ je patrné že konference nezaujaly příliš mnoho lidí.

7.5. Shrnutí

Jak je patrné, katolická církev reagovala na Smíchově, podobně jako v jiných pražských čtvrtích, poměrně pozdě na rychlou urbanizaci a industrializaci, která započala již v 50. letech. Církevní stavby začaly zaplňovat Smíchov až od 80. let 19. století, kdy se konečně podařilo vystavět nový kostel sv. Václava, jenž nahradil malý vlhký kostelík sv. Filipa a Jakuba. Farnost vzhledem ke kostelu ani k počtu kněží nemohla vykonávat kvalitní pastorační, a tudíž na Smíchově vyrostla generace lidí, kteří byli církví téměř netknuti. Situace se zlepšila se stavbou nového kostela s lidovými misiemi a dalšími religiozními aktivitami. Další církevní stavby pravděpodobně neměly příliš velký vliv na religiozitu Smíchova. Dva ženské kláštery byly německé – jeden uzavřený rozdávající chleby a v druhém pečovaly sestry o mladé dívky z lepších rodin. Kostel na Malvazinkách byl pohřební, bohoslužby se na něm konaly výjimečně a hřbitov sloužil spíše jako výletní místo k odpočinku. Je otázkou, do jaké míry se dělnictvo účastnilo církevního života. Pauly připomíná, že dělníci se účastnili obřadů týkajících se misie, avšak žádný další pramen nebyl k této problematice nalezen. Navíc není známo, jaké dělnictvo

³⁶² BÖHM, Josef. *Monografie města Smíchova*. Na Smíchově [Praha]: Nákladem smíchovské rady městské, 1882, s. 170.

³⁶³ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny české od roku 1840-1903. Díl II, Od roku 1885 do roku 1903*. V Praze: Vlast', [1903], s. 65.

(profese) se církevního života účastnilo. Nechá se předpokládat, že do kostela přicházeli dělníci z nedaleké Mrázovky či z lepších bytových, socio-ekonomických poměrů. Přesto náboženská situace na Smíchově byla lepší než v sousedních Košířích.

Počet obyvatel v jednotlivých „předměstích“						
	1830	1843	1850/1	1857	1869	1880 ³⁶⁴
Karlín	2 353	8383	9 627	12 048	13 384	17 250
Libeň (N. a St.)	-	2 185	2 210	3 804	5 845	9 669
Smíchov	3 323	4 413	5 273	9 147	15 382	24 984
Žižkov	-	-	-	1 956	4 336	21 212
Vinohrady	-	-	-		1 274	14 831
Holešovice	-	-	-	-	3 094	10 852

(KÁRNÍKOVÁ, Ludmila. *Vývoj obyvatelstva v českých zemích 1754-1914*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965, s. 107, 144.)

7.6 Košíře

Košíře³⁶⁵ se rozkládají v hlubokých údolích a protékal jimi Motolský potok, který však nebyl v 19. století zakryt. Za hustších dešťů se tak vyléval ze svého koryta a způsoboval záplavy. Košíře se začaly svižně rozrůstat během druhé poloviny 19. století, kdy se do této oblasti hromadně stěhovali dělníci, kteří pracovali ve smíchovských továrnách. Industriální rozvoj Smíchova byl tedy zcela zásadním impulsem pro rozvoj Košíř, které byly podobně jako Smíchov na počátku 19 století přírodní krajinou a teprve „století páry“ výrazně změnilo jejich tvář. „Údolí košířské, v němž dříve toliko zpěv ptactva a bubláni potoka se ozývalo, vyrušeno jest nyní z klidu svého hukotem pískáním železničního vlaku dráhy buštěhradské (od r. 1873), jež ze Smíchova přes Jinonice tudy jede k Hostivici, kdež se s hlavní tratí těžé dráhy spojuje.“³⁶⁶ Košířemi se táhla z východní strany železniční dráha a v oblasti Košířů vzniklo několik cihlen.

³⁶⁴ Počet i s vojskem.

³⁶⁵ „Košíři“ se nazývali zhotovitelé košů; potřebného k tomu proutí rostlo dosti při blízkém potoku motolském či košířském, rozkošným údolím téhož jména tekoucím.“ HOLUB, Bonifác Jan. *Odkryté poklady: paměti děje- a místopisné vikariatního obvodu Libockého v okrese Smíchovském*. V Praze: B.J. Holub, 1893, s. 215

³⁶⁶ HOLUB, Bonifác Jan. *Odkryté poklady: paměti děje- a místopisné vikariatního obvodu Libockého v okrese Smíchovském*. V Praze: B.J. Holub, 1893, s. 219.

Krom cihelen vyrostl v Košířích parostrojní pivovar,³⁶⁷ továrna na drátěné zboží, opravná stroje a řada dělníků si také pravděpodobně přivydělávala v zemědělství.³⁶⁸ Košíře byly však spíše místem, kam se uchylovali dělníci ke spánku a odkud odcházeli zpět do práce. *Bydlili jsme na tak zvaných „Popelkách“,“ posledním to lidském smetišti. Tam bydlili jen lidé, kteří nemohli již nikde najít byt, lidé s velkým počtem dětí, ale s nepatrnými, nebo žádnými výdělky, lidé nečinící rozdílu mezi mým a tvým, prostitutky, zloději, kapsáři, tuláci, sebranka, kterou Praha vyvrhla a která se opíjela, prala, nadávala a žila „na pelechu lásky“,“ jak praví V. Hugo. – V takovém prostředí jsem vyrůstal a takový jsem také byl, hrubý, neurvalý, zlomyslný, ježto se náš domácí život nelišil mnoho od ostatních.*³⁶⁹ Tak vzpomíná na život v odlehlé osadě v Košířích Josef Rezler.

Košíře na rozdíl od Smíchova nebyly doplněny ani měšťanským elementem – jeho obyvatelstvem a zástavbou a byly čtvrtí výrazně dělnicko-venkovskou,³⁷⁰ sídlem tzv. košířské chasy, která se proslavila svými násilnostmi. Hlavní osídlení Košíř se linulo podél cesty do Smíchova a krom ní se obyvatelstvo usadilo v odlehlých osadách a samotách. Košíře se tedy na jedné straně znatelně rozrostly, na druhé straně neprodělaly tak zásadní proměnu jako Smíchov a byly především „noclehárnou“ pro mnohé dělníky.

Rok	Počet domů	Počet obyvatel
1785	33	
1840	40	
1850	50	425
1869	61	1670
1880	x	2840
1890	159	5126

(Zdroj: SEMOTANOVÁ, Eva a kol. *Ottův historický atlas - Praha*. Praha: Ottovo nakladatelství, 2016, 319; Počet budov převzat z KRUŠINA, Josef. *Zpráva o výstavbě kostela sv. Jana Nepomuckého v Košířích*³⁷¹, nevydáno, s. 5.)

³⁶⁷ O pivovaru není příliš zpráv. Pivovar fungoval po celé 19. století a po roce 1880, kdy ho zakoupil Alexander Lanner a dokonce konkuroval smíchovským pivovarům Staropramenu a Stejskalovu. V pivovaru se vařilo desetistupňové a tmavé jedenáctistupňové pivo. Pivovarská budova je v dnešní ulici Na Popelce a sídlí v ní Národní bezpečnostní úřad ČR. PERTLÍK, Jiří. Parostrojní pivovar Košíře – Praha 5, 2009, [online] dostupné z: <http://www.pivovary.info/view.php?cislocclanku=2009060024>Jiří Pertlík [cit. 2. 5. 2020].

³⁶⁸ BRONCOVÁ, Dagmar, ed. *Kniha o Praze 5*. Praha: MILPO, 1996, s. 15.

³⁶⁹ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 20.

³⁷⁰ Původními obyvateli byli rolníci a lidé živící se zahrádkářstvím (na vinicích) HANSL, František, ed. a FIALA, Oskar, ed. *Smíchovsko a Zbraslavsko*. Na Smíchově: F. Hansl, 1899, s. 255.

³⁷¹ Zprávu přepsal Milan Práger, avšak až její druhou verzi opatřenou poznámkami.

7.7 Kostely a kapličky

Košíře patřily až do roku 1861³⁷² pod libockou farnost, pod farní kostel sv. Fabiána a sv. Šebestiána. Farní kostel se však nacházel 1 a půl hodiny chůze od Košíř, protože kněží z Liboci měli složité podmínky k pastoračnímu výkonu tak výrazně vzdálené obce. Mše se pravděpodobně v Košířích konaly při kapli Nanebevzetí Panny Marie, tzv. Klamovce. Kaple byla na jednu stranu velice malebná (byla pro svůj špatný stav v roce 1752 přestavěna a o 101 let později byly do její malé věžičky dány i dva přelité zvony),³⁷³ na druhou stranu byla nedostačující církevní stavbou, do které se vešlo zhruba 50 obyvatel. Je otázkou, jak často se v ní konaly mše a zda se v ní nekonal mše jen v letních měsících, protože v případě většího zájmu museli stát obyvatelé mimo kapli. Mše se mohly konat ještě v dalších košířských kapličkách, avšak zbylé kapličky (Kavalírka, Cibulka, Šmukýřka, Nesypka umístěná na vinici a zavřená od 1784) byly ještě menší a pravděpodobně jen v letních měsících (o vybraných svátcích) se konaly bohoslužebné obřady v Kavalírce.

Pokud obyvatelé chtěli docházet na mše do farního kostela sv. Fabiána a Šebestiána v Liboci, čekala na ně podobně jako na kněze jeden a půl hodinová cesta. Cesta představovala poměrně značnou překážku pro obyvatele Košíř, zvláště když uvažujeme, že byli většinou dělníci a o nedělích běžně pracovali. Ženy pracovaly buď v továrně, či doma a děti si přivydělávaly, byla-li možnost (malý Josef Rezler „tahal paňmámám vodu“). Navíc libocký kostel nebyl až do 40. let pro daleké návštěvníky příliš půvabným místem, podlaha kostela byl pod úrovní terénu, protože byl kostel vlhký a také tmavý. Do kostela se nevešlo ani příliš mnoho věřících, a proto byly snahy kostel zvětšit. Mezi lety 1840-42 byl starý kostel stržen a na jeho místě byl postaven kostel nový.³⁷⁴

Tím, jak Košíře rostly vlivem industriálního rozvoje Smíchova, nedaly se složité podmínky déle udržet a při kostelu Nejsvětější Trojice na Malostranském hřbitově byla v roce 1861 zřízena tzv. expozitura,³⁷⁵ správní církevní jednotka, která je podřazena farnosti a domácí farnost rozhoduje o jejím majetku. Domácí farností se pro zmiňovaný kostel stala smíchovská

³⁷² V roce 1861 byla totiž zřízena v Košířích expozitura ze Smíchova. EKERT, František a REINSBERG, Jiří, ed. *Posvátná místa král. hl. města Prahy: dějiny a popsání chrámů, kaplí, posvátných soch, klášterů a jiných pomníků katolické víry a nábožnosti v hlavním městě království Českého*. V Praze: Volvox Globator, 1996, II. sv., s. 295.

³⁷³ PODLAHA, Antonín. *Posvátná místa Království českého: dějiny a popsání chrámů, kaplí, posvátných soch, klášterů i jiných pomníků katolické víry a nábožnosti v Království českém. Řada první, Arcidiecese Pražská*. V Praze: Nákladem dědictví sv. Jana Nepomuckého, díl V., Vikariát Libocký, 1911, s. 93.

³⁷⁴ PODLAHA, Antonín. *Posvátná místa Království českého: dějiny a popsání chrámů, kaplí, posvátných soch, klášterů i jiných pomníků katolické víry a nábožnosti v Království českém. Řada první, Arcidiecese Pražská*. V Praze: Nákladem dědictví sv. Jana Nepomuckého, díl V., Vikariát libocký, s. 45-51.

³⁷⁵ Pravděpodobně do roku 1859 byla kaple bez svého kněze. V tom čase začal zde působit smíchovský kaplan Vincenc Švehla. Expozitura byla však oficiálně zřízena až 1861.

farnost, která zajišťovala správu kostela³⁷⁶ a obvykle na toto místo umisťovala ze své farnosti kaplana-expozitu.³⁷⁷ Expozitura bývá zřízena s očekáváním, že se jednou stane samostatnou farností, což se však v případě tohoto kostela nikdy nestalo. Podle smíchovského kaplana Jana Paulyho expozitura byla zřízena již za dávných časů, avšak od roku 1818 nebyl kaplan-expozita³⁷⁸ ustanoven a bohoslužebné obřady na hřbitově konali smíchovští kněží, kteří také spravovali zdejší křestní kroniku. Nicméně tehdy byla na hřbitově až do roku 1837 jen malá kaple a teprve poté byla rozšířena.³⁷⁹ Podle Böhma byl k této činnosti ustanoven první kaplan.³⁸⁰ Je těžko zodpověditelné, jak často konali smíchovští kněží bohoslužby na hřbitově, zda se spíše nejednalo jen o pohřby a zda nebyl kaplan potřeba spíše po ruce u sv. Filipa a Jakuba. Nicméně faktem zůstává, že Košíře byly bez vlastního faráře až do první republiky a službu zde plnili podružní kaplani.

Od zmíněného roku 1861 přešly Košíře pod správu kostela Nejsvětější Trojice,³⁸¹ který byl však umístěn na Malostranském hřbitově. Malostranský hřbitov byl původně zbudován pro zemřelé na mor (nejprve 1690 poté 1713), avšak od Josefských reforem (1787), které zakazovaly pohřbívat uvnitř osad a nařizovaly pohřbívání za městskými hradbami, byl hřbitov rozšířen a byli na něm pochováni obyvatelé Malé Strany a Hradčan. Na hřbitově byli pohřbíváni i obyvatelé Košíř a také Smíchova až do roku 1875, kdy si Smíchované zřídili vlastní hřbitov na Malvazinkách.³⁸² Obyvatelé Košíř měli na jedné straně možnost navštěvovat kostel, který se nacházel v dohledné blízkosti, na druhé straně kostel byl postaven na hřbitově,³⁸³ což snižovalo jeho prestiž. Hřbitovy totiž během 18. a 19. začaly být vnímány z pohledu státní moci jako nečisté místo, z něhož hrozí nákaza.³⁸⁴ Nicméně zdá se, že hřbitovy byly nadále vnímány jako magická místa (zvláště v noci) a také se jim mnozí obyvatelé nevyhýbali a trávili na nich volný čas. V Košířích byla postavena i škola, ve které se vyučovalo jako jinde náboženství a na starost ho měl právě expoziť košířský.

³⁷⁶ Obvykle však kaplani-expozitové brali rozhodnutí týkající se expozitury na sebe.

³⁷⁷ Prvním expozitou se stal Vincenc Švehla, kaplan a později farář na Smíchově.

³⁷⁸ Předchozí zemřel a nový nebyl ustanoven. Jméno posledního kaplana podle Paulyho bylo Liborius Kiewetter.

³⁷⁹ PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydaný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I. krále českého, ...* V Praze: J. Pauly, 1898, s. 39.

³⁸⁰ BÖHM, Josef. *Monografie města Smíchova*. Na Smíchově [Praha]: Nákladem smíchovské rady městské, 1882, s. 41, 45.

³⁸¹ Kostel byl postaven mezi 1831-36/7 a jeho mecenášem byl byvší pasovský biskup Leopold z Thun-Hohensteinu, který žil na svém statku "Cibulka" ve vyhnanství.

³⁸² Malostranský hřbitov byl postupně obklopen zástavbou a nezbývalo místo, kam by se mohl rozšiřovat.

³⁸³ V roce 1787 byl hřbitov rozšířen a stal se posledním místem pro obyvatele Malé strany a Hradčan.

³⁸⁴ Smrt začala být od osvícenství spojována s představou nemoci a mrtví jakožto nemocní mohou nakazit ostatní. Z tohoto důvodu byly hřbitovy stěhovány na okraj obcí (v předmoderní době stály hřbitovy v centru obce. FOUCAULT, Michel. *Of other Spaces: Utopias and Heterotopias*. [online] dostupné z: <http://web.mit.edu/allanmc/www/foucault1.pdf> [cit 18. 12. 2018].

7.8 Záře

V Košířích sídlila redakce „atheistického“³⁸⁵ časopisu Záře (Rudá Záře), jejíž časopisy pravděpodobně vycházely 2x měsíčně mezi lety 1890-94 a 1897-1900. Bohužel výtisky se do dnešní doby nedochovaly a ani o činnosti redakce nemáme příliš zpráv. Přesto se zdá, že redakce byla poměrně čilá a vydávala antiklerikální pamflety, které volaly po činu a vytvářely fyzické a slovní potyčky mezi církví a antiklerikálními socialisty. Nejvýraznější střet, do kterého byla zapojená Záře, proběhl mezi socialisty a církví v roce 1893. „*Tou dobou vydala redakce atheisticko – socialistické Záři v Košířích u Smíchova tak zvanou „Štolu,“ leták, s nímž socialisté při každé příležitosti chodili po farách, kde o každý krejcar poplatku s kněžími a kostelníky pořádali srážky a bouřlivé výstupy.*“³⁸⁶ Do jedné takové srážky se dostal farář Josef Tykal, sloužící na Olšanech. Po potyčce se socialisty byl kněz ve veřejném tisku osočen, že je utiskovatelem lidu. Po tomto veřejném ponížení si kněz sáhl na život a vlastní rukou skončil. Farář však byl podporovatelem „Olšanské konference,“ krejcarového fondu pro lidi v nouzi a podle vysoké účasti lidí (2000) na pohřbu, můžeme usuzovat, že byl oblíbeným knězem mezi olšanskými obyvateli.³⁸⁷

S časopisem Záře se pojí jedno na svou dobu známé jméno Antonín Pravoslav Veselý (1873-1904).³⁸⁸ Veselý publikoval i krátké antiklerikální brožury. Mezi ně patří „*Zrcadlo klerikálů*“,³⁸⁹ v němž osočuje církevní hodnostáře z nadměrného majetku a peněz, kterého užívají jen pro sebe. Na brožuru reagoval katolický kněz a křesťanský socialista Rudolf Vrba (1860–1939)³⁹⁰ na několika stránkách své knihy „*Budoucnost národa*“,³⁹¹ kde o autorovi,

³⁸⁵ Vzhledem k tomu, že se nedochovaly výtisky, je těžké určit, zda se jednalo o antiklerikální, antikřesťanský či atheistický časopis. Označení atheistické je tedy dobové.

³⁸⁶ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny české od roku 1840-1903. Díl II, Od roku 1885 do roku 1903.* V Praze: Vlast, [1903], s. 82.

³⁸⁷ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny české od roku 1840-1903. Díl II, Od roku 1885 do roku 1903.* V Praze: Vlast, [1903], s. 82-83.

³⁸⁸ Byl redaktorem několika novin: Pokrokové listy, Naše snahy, Akademie a Záře. K jeho větším pracím patří „*Socialism a národnost*“ (1897), „*Rok 1848*“ (1898), „*Zrcadlo klerikálů*“ (1895) a především vzpomínkově-historická kniha „*Omladina a pokrokové hnutí*“ (1902). Jeho pohřbu se zúčastnily tisíce lidí a je pochován na Olšanech. Náhrobek zhotovil B. Kafka. Vzpomínkové verše a prózu mu věnovali Viktor Dyk, Josef S. Machar či Marie Majerová. Je patrné, že byl za svého života známou osobností v sociálně demokratických a levicových kruzích. Více o jeho životě Literární archiv Památníku národního písemnictví – *Veselý Antonín Pravoslav*, [online] dostupné z: <http://www.badatelna.eu/fond/3175/uvod/> [cit. 5. 5. 2020].

³⁸⁹ PRAVOSLAV. *Zrcadlo klerikálů*. Kolín: Pokrok, 1896. Své jméno odkryl až při opakovaném vydání brožury za první republiky v roce 1919.

³⁹⁰ Vrba byl horlivým antisemitou, který se vymezoval v tzv. „Hilsnerově aféře“ proti Masarykovi. MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové: příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894-1938.* 1. vyd. V Olomouci: Univerzita Palackého, 2011, s. 324-326.

³⁹¹ VRBA, Rudolf. *Budoucnost národa: úvahy o klerikalismu a našem sociálním a národnostním programu.* V Praze: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1897, s. 10, 56.

kteréhož nezná, protože brožury vycházely pod jménem Pravoslav, píše jako o „banditském pisateli“ a vyvrací množství majetků a peněz a rent, které jednotlivým duchovním připsal.

7.9 Shrnutí

Není sice zřejmé, jak konkrétně farní život vypadal – jak často se konaly bohoslužebné obřady v Klamovce do roku 1861 a zda smíchovští kněží docházeli do kaple na malostranském hřbitově již před výše uvedeným rokem (1861). Nicméně zůstává faktem, že Košíře s více než pěti tisíci obyvateli neměly svou farnost a byly zaopatřovány jen kaplanem-expozitou, a to ještě na hřbitovním kostele. Církev nejevila příliš snah Košíře duchovně zaopatřit a vzhledem ke statistikám z roku 1921 je zřejmé, že pastorec byla neúčinná a slabá. Naopak výrazný vliv zde zaujali socialisté, kteří využili církevního „vakua“ a našli zde neoranou živnou půdu, velké množství továrního dělnictva, které mohli snáze podchytit. Závěrem ještě zmiňme, že v Košířích byla zřízena Židovská obec košířská, která zakoupila část usedlosti Na Popelce (dnes Na Popelce č. 13) a postavila zde modlitebnu (asi 1849). Část objektu sloužila jako ubytovna pro studenty a další činnosti obce.³⁹²

8 Církev a sociální otázka

Péče o druhé bez ohledu na rasu, národnost, víru, gender či sociální skupinu je jednou ze zásadních hodnot křesťanství. Nachází-li se tedy kdokoli v nouzi, pak mu člověk hlásící se ke Kristu má pomoci (má projevit skutky milosrdenství). V dějinách křesťanství se našlo obdivuhodné množství lidí, kteří si tuto pobídku vzali k srdci. Mnozí dokonce rozdali veškerý svůj majetek chudým a obětovali péči o potřebné svůj život. Nicméně vysokému nároku křesťanství je těžké dostát a církev i řada křesťanů ve značném množství případů selhala.

Katolická církev devatenáctého století pojímala do velké míry pauperizaci jako důsledek hříchů moderního světa,³⁹³ a proto dlouho nehledala systematické a konstruktivní způsoby, jimiž by nabídl řešení složité situace. Přesto je podstatné neopomenout charitativní činnost církve; především ženské řády a kongregace významně přispívaly svou neúnavnou

³⁹² CHRASTILOVÁ, Jiřina. *Zlomky z židovské Prahy*. Vyd. 1. Praha: Havran, 2014, s. 206.

³⁹³ Především ultramontánní proud, který v církvi převážil, se takto vztahoval k otázce pauperizace MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové: příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894-1938*. 1. vyd. V Olomouci: Univerzita Palackého, 2011, s. 22.

aktivitou ke tlumení krize ve společnosti (v nemocnicích, ve školství v ústavech pro sirotky a fyzicky handicapované, podporou chudých). Řada mladých řeholnic pak zaplatila cenu nejvyšší za své služby potřebným a zemřely ve velice mladém věku na vyčerpání.³⁹⁴

„Obecně vzato“ věnování se sociální otázce nepřinášelo jeho podporovatelům přílišné šance na kariérní postup v církvi (a tím i lepší zabezpečení,³⁹⁵ prestiž) a často přicházely postihy za výraznější systematické podněty ke zlepšení sociální situace, které rušily rámec tehdejších norem. I z tohoto důvodu se řada ambiciózních kněží otázce příliš nevěnovala.

8.1 Lamennais – bouřlivé počátky křesťanského socialismu

Jedním z prvních církevních představitelů, který se výrazně angažoval v sociální otázce, byl francouzský kněz Felicité Robert de Lamennais (1782-1854).³⁹⁶ Lamennais se domníval, že je třeba člověku zajistit politickou i kulturní svobodu a propojoval hodnoty křesťanství s demokraticky uspořádanou společností. Původně však hájil konzervativní romanticko-restaurační názory, za své spisy byl vysoce ceněn mezi vysokým klérem, dokonce i papežem, který mu nabízel kardinálský klobouk za „*Esej o lhostejnosti ve věcech náboženství*.“ V ní Lamennais odsuzoval ateistický liberalismus a nároky národních církví, které se snažily rozbít římský universalismus. Během 20. let 19. století však jeho přesvědčení začalo slábnout, až nakonec otočil o sto osmdesát stupňů a na prahu 30. let založil časopis „*L'Avenir*“. Zde publikoval své názory a vášnivě prosazoval program socialismu a liberalismu v křesťanském hávu. Hned v prvním vydání časopisu uveřejnil odvážný, na církevní prostředí více než opovázlivý, dopis papežovi Řehořovi XVI., v němž ho vyzývá, aby se dal v ochranu lidu (národů) a zanechal světské moci i statků („*Nač jsou ti ty purpurové hadry, leč na posměch, tomu cos býval.*“).³⁹⁷ Církev se podle Lamennaise musí vzdát veškerého světského panování (i spojení se státem) a měla by zaměřit svou pozornost na sociálně slabé. Za své radikální názory byl Lamennais pokárán. Nejprve se podvolil církevní kritice a stáhl se z veřejnosti, avšak nakonec nadobro vystoupil z katolické církve, aby mohl hájit své myšlenky. V roce 1834 pak

³⁹⁴ O Hradecké diecézi a obecných důvodech vstupu do ženských řeholních kongregací PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. 1. vyd. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 43-58.

³⁹⁵ Kněžské povolání bylo dlouhodobě podfinancováno a kněží urputně hledali cesty, jak se uživit.

³⁹⁶ O životě a myšlenkách píše v úvodu překladatel díla Jaroslav Dvořáček. LAMENNAIS, Félicité Robert de. *Slova věřícího = (Paroles d'un croyant)*. V Praze: J. Otto, [1912?], s. 5-13. Lamennaisovi se také výrazně věnuje Martin C. Putna a porovnává ho s Bolzanem. PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*. Vyd. 1. Praha: Torst, 1998, s. 51-57. O Lamennaisovi v kontextu křesťanského socialismu MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové: příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894-1938*. 1. vyd. V Olomouci: Univerzita Palackého, 2011, s. 22.

³⁹⁷ PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*. Vyd. 1. Praha: Torst, 1998, s. 52.

vydal svůj opus magnum „*Slova věřícího*“, v němž „*píše biblickým, až apokalyptickým temným slohem o odsouzení tyranie světské i duchovní a vášnivě protestuje proti sobecké bourgeoisii a svěťáckému kněžství*.“³⁹⁸ Ve spisu se horlivě zastává chudých, jejichž chudobu barvitě líčí a přichází s tvrzením, že Kristus přebývá v tomto světě ponejvíce s nimi.³⁹⁹

Lamennaisův spis zaznamenal velký ohlas a byl překládán do mnoha evropských jazyků. Nicméně v církevním prostředí byl odsouzen papežskou encyklikou „*Singulari nos*“ (1834). Lamennaisova činnost měla vliv na sociálně křesťanské smýšlení a řada kněží četla jeho spisy. Sociálně orientovaní kněží si však museli být vědomi, že se svými postoji Lamennais dostal mimo církev a Lamennaisovi souvěrci (Lacordaire) se raději podvolili církevnímu tlaku a přestali se bouřit. Již v 50. letech bylo Lamennaisovo jméno téměř zapomenuto, avšak řada myšlenek z jeho děl se nadále objevovala v katolickém prostředí (chudobu lze omezit či s ní výrazně zatočit vymýcením hříchu). Je možné, že některé myšlenky se projeví i v sociální encyklice „*Rerum Novarum*“ (1891), která však byla sepsána zcela jiným jazykem a papež, podobně jako jiní kněží, se na Lamennaise neodkazuje. V českém prostředí zapůsobil Lamennais velice silně na Karla Havlíčka Borovského, který se pokoušel o překlad „*Slova věřícího*“.

V českém prostředí se sociální tematice věnoval před rokem 1848 Bernardo Bolzano, který se zasazoval o vytvoření státního plánu pro zařazení nezaměstnaných do pracovního procesu a také se zabýval otázkou dětské zaměstnanosti. Sociální otázce se věnoval i Bolzanův žák František Náhlavský, který shledal dělnickou stávku za oprávněnou při určitých náležitostech (je-li mezi prací a mzdou nepoměr a chová-li se zaměstnavatel ponižujícím způsobem k dělníkům).⁴⁰⁰ Nicméně jejich úvahy zůstaly jen v rovině teoretické.

8.2. Jednota katolických tovaryšů

Za nejstarší dělnické organizace na českomoravském území bývají považovány Spolky či Jednoty katolických tovaryšů. Duchovním otcem spolků, které se původně zakládaly na německém území, byl katolický kněz Adolf Kolping (1813-1865). Kolping pocházel z chudé řemeslnické rodiny a několik let se protloukal světem jako tovaryš, pročež znal bídné poměry řemeslně pracujících. Kolping chtěl založit ohromnou světovou (nadmárodní)

³⁹⁸ LAMENNAIS, Félicité Robert de. *Slova věřícího* = (*Paroles d'un croyant*). V Praze: J. Otto, [1912?], s. 10 (z předmluvy Jaroslava Dvořáčka).

³⁹⁹ PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*. Praha: Torst, 1998, s. 53-54.

⁴⁰⁰ KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin*. [Sv.] 2. Praha: Zvon, 1991, s. 234.

organizaci, která by podporovala duchovně i hmotně mladé tovaryše a dělníky. Ti vstupovali do světa řemesel a továren a byli náchylní k morálnímu úpadku z důvodu špatných pracovních podmínek, nízké kázně již pracujících dělníků či působení „zhoubných ideologií“ socialismu a liberalismu. Organizace měla poskytovat mladým rukodělně pracujícím (přicházejícím za prací často z velké dálky) zázemí, upevňovat jejich víru v Boha, přispívat k mravní výchově, poskytovat pomoc, pokud se její členové dostali do obtížné situace a „*umožňovala využít volný čas ke vzdělání, rozvoji osobních dispozic a zájmů a k zábavě podle představ katolické církve.*“⁴⁰¹ Kolping se zaměřoval především na mladé tovaryše, v nichž spatřoval budoucnost Evropy a doufal, že skrze ty, kteří se jednou stanou mistry a „*prácedárci*“, bude možná duchovní a morální obroda Evropy. Z tovaryšů se tedy pokoušel vychovat příkladné katolíky a chtěl, aby jim organizace pomáhala překonávat nesnáze. Kolping byl zván na přednášky do Vídně, Štýrského Hradce a při jedné své cestě (1852) se zastavil i v Olomouci a Praze. V ní přednášel v zrcadlovém sále Klementina a jeho přednáška na posluchače údajně zapůsobila natolik, že několik z nich se poté přesunulo do prostoru kláštera sv. Uršuly na Ferdinandově třídě a založilo Jednotu katolických tovaryšů (1852). Jednota se pak šířila v Čechách i na Moravě a v roce 1869 je možné napočítat 15 spolků. Mezi lety 1870-1899 působilo podle Jirouška na 45 katolických tovaryšských spolků, přičemž v Praze měl pak mít spolek k roku 1877 na 211 členů.⁴⁰²

Jednoty měly disponovat přívětivou, osvětlenou a vytopenou místností, také knihovnou s nejen náboženskou literaturou. V jednotách měly být pořádány přednášky týkající se průmyslu, obchodu a řemesla, zároveň v nich měla probíhat duchovní cvičení a v neposlední řadě kursy, v nichž se její členové mohli zdokonalovat v písemnictví, kreslení, zpěvu, účetnictví, spoření, geometrii, modelování, cizích jazycích, dramatickém umění (nacvičovaly se náboženské hry podle církevního kalendáře – Vánoce, Velikonoce). Jednoty se lišily od jiných spolků svým náboženským obsahem a důrazem na křesťanskou morálku, proto nesídlily při hostincích jako jiné dělnické spolky. V dobové literatuře nebývá příliš zmínek o jednotách a pokud je již autor zmíní, obvykle je považuje jen za náboženský spolek, který neměl valného dosahu. Spolky byly negativně hodnoceny i některými sociálně demokratickými aktéry jako například Ladislavem Zápotockým: „*Jelikož ale knihovny spolků těchto naplněny by ponejvíce životopisy svatých a podobnými církevními spisy, neposkytovaly pro praktický život valného účinku.*“⁴⁰³ Následně Zápotocký líčí, jak se s kmotrem, který ho vychovával jako sirotka,

⁴⁰¹ MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové: příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894-1938*. 1. vyd. V Olomouci: Univerzita Palackého, 2011, s. 71.

⁴⁰² JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl 1, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast, 1900, s. 14-16, 54, 80.

⁴⁰³ ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky*. Praha: Československý spisovatel, 1954, s. 16.

rozhádal o stáří a vzniku světa, kdy jedna strana (sporu) společně s jeho kmotrem zastávala, že svět byl stvořen Bohem před 6000 lety a druhá (se Zápotockým) tvrdila, že svět vznikl ze zhuštěných par. Zápotocký pak hodnotil: „*Z toho zjevno, jakým směrem se nesly a snad dosud se nesou přednášky v podobných spolcích.*“⁴⁰⁴

Jednota katolických tovaryšů ani v Čechách ani v Praze přes naděje svého zakladatele nikdy masového charakteru nenabyla a byla ve své podstatě jen náhradou za rozpadlé cechy. Mezi nejčastější členy spolků patřili krejčí, pekaři, zámečníci, holiči či řezniční učni, tedy lidé z menších řemesel. Mladí tovární dělníci, kteří patřili mezi nejohroženější skupinu, však byli ve spolcích zastoupeni velice slabě.⁴⁰⁵ Spolek se tedy stal okrajovou záležitostí a jeho marginální vliv se ještě více vyjeví v dobových souvislostech, vezme-li v potaz, že mezi lety 1848 až 1867 nebylo v podstatě možné tvořit žádné spolky, kde by se dělníci bez ohledu na specifikum svého řemesla mohli shromažďovat a vzájemně si pomáhat.

8.3 Od biskupa Kettelera k Josefu Scheicherovi

Sociální myšlení církve bylo ovlivněno dvěma typy silně konzervativního až ultramontanistického směřování – jednak druhou školou neoscholastiky, která se negativně vymezovala vůči projektům lidských práv, jednak konzervativně romantickými představami, které obyčejně tendovaly k vytvoření stavovsky uspořádaného státu, jehož zřízením by se měly překonat hluboké příkopy ve společnosti. Pro mnohé myslitele byl druhý přístup velice přitažlivý, protože narovnával vztahy ve výrobě a odstraňoval třídní boj. Proponentem tohoto typu uvažování byli především členové tzv. Lutyšské školy a Karl von Vogelsang (1818-1890), kteří chtěli, aby stát intervenoval v oblasti sociální otázky.⁴⁰⁶ Vogelsang se výrazně angažoval v politice a pomáhal Taafeho vládě s přípravou sociálních zákonů. Ideově se inspiroval u barona Wilhelma Kettelera, který byl jednou z klíčových postav pro rozvoj katolického sociálního myšlení.

Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877) byl německý kněz, který obsazením mohučského biskupského stolce (1850) mohl účinněji šířit sociální myšlenky. Ketteler zdůrazňoval, že nouze přichází k těm, jež nemají dostatečné vzdělání (pomocní a

⁴⁰⁴ ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky*. Praha: Československý spisovatel, 1954, s. 16.

⁴⁰⁵ ŠTOFANÍK, Jakub. *Medzi križom a kladivom: recepcia sociálneho myslenia v katolíckej cirkvi v prvej polovici 20. Storočia*, disertační práce, FF UK, 2016, s. 25 (vydáno knižně ŠTOFANÍK, Jakub. *Medzi križom a kladivom: recepcia sociálneho myslenia v katolíckej cirkvi v prvej polovici 20. storočia*. Vydání první. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2017.).

⁴⁰⁶ MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové: příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894-1938*. 1. vyd. V Olomouci: Univerzita Palackého, 2011, s. 25-26.

nekvalifikovaní dělníci, ženy a děti). Upozorňoval na mizerné podmínky života dělníků (nízké platy, život ohrožující prostředí), které vytvářejí živné prostředí pro nízkou morálku a náchylnost k alkoholismu či prostituci. Jako řešení nabízel charitativní pomoc, svépomocné organizace a družstevnictví. Přitakával též myšlenkám stavovského uspořádání státu, který by stíral přílišné rozdíly mezi vrstvami a aktivně by se zapojoval do mírnění chudoby.⁴⁰⁷ Ketteler se vymezoval vůči liberalismu (kapitalismu), který veškerý dělnický život zbožňuje, čímž život dělníka i jeho rodiny podléhá pohybům na trhu a cenám komodit. Ketteler se rovněž ohradil vůči socialistickým principům a také ideově problematizoval cechovní struktury, které v moderním světě život dělníkům stěžují, místo, aby jim pomáhaly. Cechovní struktury je tudíž třeba upravit tak, aby byly více ku prospěchu („*Povinné cechy ve svém současném stavu zneužívání a zkostratělého egoismu zvedají hlas pro svobodu zaměstnání.*“).⁴⁰⁸ Avšak i svoboda zaměstnání má své stinné stránky, jak záhy Ketteler dodává. Ketteler docházel na přednášky Ferdinanda Lassalle (1825-1864), a tudíž řada jeho myšlenek je v dialogu s Lassallovým družstevnictvím. Do sociálního katolicismu vnesl biskup Ketteler určitou míru praktičnosti, kdy se od morálně-teoretických a moralistních úvah, které kladly důraz na obrácení se k Bohu a mravní čistotu, myšlenky přenesly blíže ke konkrétním problémům. Místo jen planého moralizování se začalo hovořit také o omezení pracovní doby, volném času po práci a snížení či zákazu práce žen a dětí.

Nejvlivnějším Kettelerovým dílem bylo „*Die Arbeitfrage und die Christendom*“, které se dostalo i do českých končin. Na stránkách časopisu Českého katolického duchovenstva vyšla v roce 1864 recenze jeho díla. Autor recenze však inovativní výsledky představuje poměrně obezřetně. Nejprve ukazuje, které myšlenky Ketteler zavrhuje – zásady liberalismu (absolutní svoboda živností, usazování, obchodu) a principy školského vzdělání, které mnohým učňům spíše uškodí (přinese nemravnost, bezbožnost, rozkošnictví) pro jejich nedovzdělanost. Následně autor se negativně staví i k záložnám Schulze-Delitsch (prospívají jen těm, co se živí samostatně a bohatým), avšak vítá potravinové spolky, které jsou pro dobro všech. Přestože podle autora nouzi zmírnit nemohou.⁴⁰⁹ Dále pak jsou v recenzi posuzovány Lassallové návrhy, podle nichž se má dostat dělníku nejen mzdy, ale i podílu na výdělku, „*který nyní majitel*

⁴⁰⁷ MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové: příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894-1938*. 1. vyd. V Olomouci: Univerzita Palackého, 2011, s. 24-25.

⁴⁰⁸ „*Compulsory guilds in their current state of abuse and ossified egoism have elicited the call for occupational freedom.*“ A Catholic View of the Economy: Excerpt from Wilhelm Emmanuel von Ketteler's "The Labor Question and Christianity" (1864) [online] dostupné z: http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/eng/6_EL_Catholic%20View_von%20Ketteler.pdf [cit. 25.5.2020].

⁴⁰⁹ „*Jediné spolky pro zaopatření společné potavy slouží všem ku prospěchu, ale neodpomůžou nouzi vůbec, a dítí se jim bude, jak při nakupování syrovin, když tyto jsou příliš drahé.*“ B. J. Otázka dělnická, in: *Časopis katolického duchovenstva*. Praha, 1864, roč. 4, č. 4, s. 294.

kapitálu do kapsy táhne: povstaly v Anglicku t. č. produktivní asociace, ve kterých se podařilo dělníkům rozřešiti tuto úlohu.“⁴¹⁰ Autor dodává, že těchto závodů je velice pomálu a ani stát by neměl do takovýchto pozic majitele tlačit, protože by pak mohly vypuknout nepokoje (a není to ani spravedlivé). Dosáhnout lepšího stavu se nechá jen skrze lásku k bližnímu (v tomto ohledu je překvapivé, že podobně jako radikálové je zastáncem přímých voleb). Co však může podle autora skutečně pomoci dělnictvu je – 1) vytvoření ústavů s péčí zdarma pro práce neschopné (invalidovny, špitály), 2) křesťanská rodina (opora v družce, přináší cudnost a spořivost), 3) pravá osvěta, kterou dává křesťanská víra (důstojnost člověka a důležitost práce) a 4) křesťanská církev se svými spolky (spolky tovaryšů). Až na posledním pátém místě, bez jakýchkoli dovětek a upřesnění, je zmíněna produktivní asociace založená na křesťanské lásce.

I díky Kettlerovi se v 80. letech začalo mnohem šířeji hovořit o praktičtějších a soustavnějších změnách. V roce 1883 se pod Karlem Haindrichem z Lowensteinu sešla na jeho zámku v Boru u Tachova skupina 14 osob z Čech, Německa, Rakouska, Švýcarska a z Říma, které se věnovaly sociální otázce a vypracovaly tzv. borské teze, kde požadovaly zákonnou úpravu pracovní smlouvy, uvedení spravedlivé mzdy a zřízení dělnických komor.⁴¹¹

Další stěžejní postavou pro křesťansko-sociální hnutí byl kněz Josef Scheicher (1842-1924), který vydal v roce 1884 spis *„Duchovenstvo a sociální otázka.“*⁴¹² Podle Scheichera by se kněžstvo mělo věnovat sociální otázce a mělo by na základní úrovni znát hospodářské ideologie. Scheicher se ve své knize zaměřuje nejprve na liberalismus (kapitalismus) a poté na socialismus, v němž spatřuje oponenta ke kapitalistickým zásadám. Socialismus pro Scheichera tedy představuje širokou paletu přístupů a řadí mezi něj jak radikální formu komunismu, tak i příliš uměřené formy jako je lassalismus. Překvapivě do tohoto tábora začleňuje i socialismus křesťanský. Scheicher bere jednotlivé ideologie vážně, vyhýbá se automatické a laciné kritice liberalismu a ateistického socialismu, která na církevní půdě byla příliš častá. Scheicher se snaží detailněji rozlišovat, v čem může být liberalismus a socialismus přínosem, a v čem naopak tkví jeho neduhy a bludy. Nevyhýbá se ani kritice katolicismu (zdánlivého křesťanství), pokud se někde církev nechová sociálně, tj. nebrání sociálně slabé (např. v Belgii) nebo zastává liché konzervativní zásady (kategorické odmítání veškerých novot) a fatalismus (přijmutí dané situace za Boží plán). Upozorňuje na to, že Bůh nestanovil žádnou politickou formu vlády či

⁴¹⁰ B. J. Otázka dělnická, In: *Časopis katolického duchovenstva*. Praha, 1864, roč. 4, č. 4, s. 294.

⁴¹¹ ŠTOFANÍK, Jakub. *Medzi križom a kladivom: recepcia sociálneho myslenia v katolíckej cirkvi v prvej polovici 20. Storočia*, disertační práce, FF UK, 2016, s. 27-28.

⁴¹² SCHEICHER, Joseph. *Duchovenstvo a sociální otázka*. V Brně: Tiskem a nákladem Benediktinské knihtiskárny, 1884. Původně vydáno v němčině pod názvem „*Der Klerus und die soziale Frage*“ v Innsbrucku“ (1884).

sociální uspořádání (to je lidskou záležitostí, má vést k obecnému dobrému a nesmí se přičít přirozeným a Božím zákonům) a církev se musí naučit rozpoznávat, co pomáhá sociálnímu zlepšení a co nikoli. Scheicher uznává, že liberalismus měl své nesporné výhody v době, kdy reagoval na monopolismus, tj. staré uspořádání, které nectilo rovnost, ale stálo na výsadách. Nicméně liberalismus je podle něj od počátku zkaženou ideologií, poněvadž hlásá, že svobodná výroba a všeobecná soutěž vše napraví. Scheicher pak socialismus vnímá jako kritiku kapitalismu (liberalismu) a k mnoha socialistům (Owen) neskrývá obdiv, přesto zavrhuje jeho bezbožné formy a tvrdí, že sociální rovnost je zhora nemožná. Ideálem je pro Scheichera tzv. federalismus, tedy sociální stát či sociální království, které je protkáno náboženstvím. Konkrétně ve svém díle obdivuje Vogelsanga a jeho dílo za Taafeho vlády a také Bismarckovy sociální zákony.⁴¹³

Scheicherovo dílo bylo záhy přeloženo do češtiny. Její vydání v českém jazyce zařídil velice agilní benediktin Jan Placid Mathon (1841-1886)⁴¹⁴, který se vedle vydavatelské a ediční činnosti zajímal i o sociální otázku a získal na křesťanskou stranu umírněného socialistu Jirouška. Kniha se stala učebnicí křesťanských socialistů a měla vliv i na Družstvo Vlast', kde s ní hojně pracoval Rudolf Horský. Vlast se však příliš neřídila Scheicherovými radami a prosazovala silně konzervativní pojetí sociálních myšlenek (ideálně jen svépomocí).

8.4 Rerum Novarum

Teprve v encyklice „*Rerum novarum*“ (1891) vydané papežem Lvem XIII. hovoří církev oficiálně o nedůstojném a ponižujícím postavení dělníků. Encyklikou Rerum Novarum nabízí papež řešení, které by tlumilo krizi industrializované a většinově pauperizované společnosti. Základem jeho východiska je křesťanská láska k druhému, z níž pramení úsilí vytvářet spravedlivou mravní smířlivou a jednotící společnost, která však nebude nikdy ideální, protože absolutní blahobyt je na zemi nedosažitelný. Papež se ohrazuje vůči liberalismu, v němž se lidé řídí svévolí – kapitalisté zvyšují svou produkci bez ohledu na dělníky a ti se bouří (... „*hrstka majetných a boháčů vložila jho téměř otrocké na nesmírné množství proletářského lidu*“).⁴¹⁵ Zároveň odmítá socialismus a jeho řešení – odstranění soukromého vlastnictví a

⁴¹³ V ČKD vyšla recenze díla KYSELKA, Josef. Duchovenstvo a sociální otázka., In: *Časopis katolického duchovenstva*. Praha, 1884, č.8, s. 506-510.

⁴¹⁴ Publikace byla vytištěna v „Papežské knihtiskárně benediktinů rajhradských“, kterou Mathon vybudoval. Mathona je možné považovat za průkopníka křesťanského socialismu.

⁴¹⁵ KATOLICKÁ CÍRKEV. Papež a LEV XIII. *Rerum novarum = O dělnické otázce: encyklika Lva XIII.* Překlad Bedřich Vašek. 3. vyd. [V] Olomouci: Dominikánská edice Krystal, 1946, s. 9.

nastolení socio-ekonomické rovnosti. Vlastnictví patří podle Lva mezi přirozené právo člověka a pokud si ho někdo vlastní přičinlivostí vydobyl, pak je nespravedlivé mu ho odnímat. Oproti marxismu také papež vychází z opačné společenské teorie. Marxisté nahlíží společnost skrze optiku konfliktu, třídní boj, kdy proti sobě soupeří utlačovaní a utlačovatelé („*dějiny všech dosavadních společností jsou dějinami třídních bojů*“),⁴¹⁶ naopak papež vychází z pozic, že společnost sama od sebe směřuje k rovnováze a vyrovnanosti.⁴¹⁷ Přesto společnost nebude nikdy zcela rovná, budou bohatší a chudší, protože „*zdravá společnost je rozmanitá a každý by měl přispívat svým dílem k vytváření společných statků, k obecnému blahu dle svých osobních předpokladů*“.⁴¹⁸

Podle papeže se na zlepšení poměrů mají podílet církve, stát a svépomocné spolky. Na první místo klade papež církve, neboť jí byla Kristem svěřena moc nad duchovními statky, církve čerpá svou nauku z evangelia, kterým může být chudoba a její dopady mírněny či dokonce poraženy. Církve by měla pomáhat obrodit společnost duchovně a mravně (brát život realisticky – neoddávat se iluzím, údělem člověka je práce obtížná, ráj na zemi je nedostižný, Kristus svou spásou neodstranil veškeré strasti, ty mají být pobídkou ke ctnosti). Stát by se měl právně zasazovat, aby nebylo nikomu křivděno a měl by nenásilně napravovat nespravedlivé poměry, zvláště by měl brát ohled na chudé, kteří si nemohou spravedlnost vydobýt. Na druhé straně by však stát neměl být všemohoucí a neměl by pevně vymezovat spravedlivou mzdu a ani by neměl „strkat nos“ do záležitostí rodinných. Spolky by měly poskytovat pomoc těm, kdo jsou v nouzi a obecně by měly lid mravně a nábožensky kultivovat. Skrze spolky by také mělo dojít ke sblížení zaměstnanců a zaměstnavatelů.

Zaměstnavatelé mají podle Lva dbát na lidskou důstojnost svých zaměstnanců, tj. dávat spravedlivou mzdu, nevykořisťovat dělníky (neredukovat je na věc svého užitku), ale uzpůsobit pracovní dobu podmínkám práce a dávat dostatečné množství volna, aby se dělník mohl věnovat duchovním záležitostem a své rodině. Obecně pak bohatí mají ze svého přebytku (když zajistí, co je potřebné a co je stavu přiměřené) přispívat na nuzné a dávat jim almužnu. Na druhé straně dělníci mají dodržovat smlouvy – dojednané svobodně a v rámci mezí spravedlnosti – a nebouřit se vůči zaměstnavatelům. Stávky považuje encyklika za „*obvykle velmi škodlivé jednání, jelikož taková stávka nepoškozuje toliko zaměstnavatele a dělníky samy, nýbrž škodí i*

⁴¹⁶ MARX, Karl et al. *Komunistický manifest: faksimile prvního českého vydání komunistického manifestu na české půdě*. Vydání první. Brno: Blok, 1973, s. 61.

⁴¹⁷ KATOLICKÁ CÍRKEV. Papež a LEV XIII. *Rerum novarum = O dělnické otázce: encyklika Lva XIII.* Překlad Bedřich Vašek. 3. vyd. [V] Olomouci: Dominikánská edice Krystal, 1946, s. 21.

⁴¹⁸ BLIŽŇÁK, Luboš, *Sonda do dějin sociální nauky české katolické církve: Časopis katolického duchovenstva, časopis Hlídka, časopis Museum*, rigorózní práce, CTF UPOL, 2018, s. 20.

obchodu a zájmům státním; a protože při tom snadno dochází k násilnostem a bouřím, ohrožuje velmi často i obecný mír.“⁴¹⁹ Za dělníky považuje encyklika především muže, přičemž ženy by podle ní měly ideálně zůstat doma (nemají zastávat práci, kterou může vykonávat muž) a děti by neměly být zaměstnány v raném věku.

„Vlády států ať pracují prozíravými zákony a nařízeními; bohatí a zaměstnavatelé ať pamatují na své povinnosti; dělníci o jejichž věc běží ať rozumnou cestou hájí svých zájmů; a protože náboženství, jak jsme na počátku řekli, je jediné s to, aby vyléčilo zlo až v kořenech, všichni mějte na paměti, že především třeba vybudovati křesťanskou mravnost, bez níž zlo k záchraně přispějí i takové důmyslné plány, které jsou považovány za nejvelkolepější.“⁴²⁰ Papežovo východisko bylo střízlivé. Nenabízelo utopické vize ani alternativu k sekulární modernitě, ale předkládalo řešení ve znovunavrácení se ke křesťanské společnosti, která se však nemohla řídit zásadami dob minulých, neboť nová doba „si žádá“ jiná opatření, jiné struktury na ochranu pracujících (cechy již nestačily, jak si byl vědom). Východisko tedy spočívalo dle papeže v napravení poměrů a ve znovu-přimknutí se ke křesťanským ideálům.

„Drobná potíže“ v navrhovaném řešení spočívala v tom, že městská společnost, zejména intelektuálové, podnikatelé a dělníci, byla již v 90. letech katolicky vlažná, mnohdy až protikatolická a apel na křesťanskou lásku mohl u ní těžko uspět. Encyklika nenavrhovala ani žádná systematické řešení či částečná opatření, která by chránila sociálně slabší a vyzývala „jen“ k mravnímu jednání. Z tohoto pohledu pak encyklika neposkytovala ani intelektuální výzvu, s níž by bylo třeba se vypořádat (to však není ani smyslem encykliky) a vést polemiky. Vyjma zmíněných bodů encyklika ani explicitně nezmiňuje tovární dělnictvo, které mělo být pravděpodobně organizováno stejně jako drobné řemeslné dělnictvo.

Oficiální katolická reakce na sociální otázku přišla s velkým zpožděním. Komunistický manifest vyšel již v revolučním roce 1848, První internacionála vznikla v roce 1864 a Rakouská sociální demokracie v roce 1874. V porovnání se socialismem katolická církev nenabízela žádné soustavné opatření, pozitivní vizi do budoucna ani řešení, které by bylo realizovatelné.

Navíc přijetí encykliky bylo mezi klérem rozporupné. Nižší klérus obyčejně souzněl s encyklikou a mnohým již uskupeným spolkům věnujícím se sociální otázce rozvolnil ruce k větší činnosti, avšak vyšší klérus (biskupové) často neměl pro encykliku větší pochopení. Rozpaky z vydání encykliky pramenily ze dvou důvodů. Jednak encyklika podle nich příliš

⁴¹⁹ KATOLICKÁ CÍRKEV. Papež a LEV XIII.. *Rerum novarum* = *O dělnické otázce: encyklika Lva XIII.* Překlad Bedřich Vašek. 3. vyd. [V] Olomouci: Dominikánská edice Krystal, 1946, s. 37.

⁴²⁰ KATOLICKÁ CÍRKEV. Papež a LEV XIII.. *Rerum novarum* = *O dělnické otázce: encyklika Lva XIII.* Překlad Bedřich Vašek. 3. vyd. [V] Olomouci: Dominikánská edice Krystal, 1946, s. 51.

přítakávala modernímu světu, jednak většina vyššího kléru nerozuměla potřebám nízkých vrstev, poněvadž nevykonávala každodenní pastorační práci mezi prostým lidem. V Čechách nespokojenost (s důsledky encykliky) dokonce přerostla do takové míry, že pražský arcibiskup František Schönborn (1844-1899) vedl v roce 1895 delegaci k papeži, která žádala zrušení křesťansko-sociálního hnutí. Papežské instituce se však postavily proti jeho návrhu.⁴²¹

Navzdory různým nedostatkům encyklika zažehla velký rozvoj křesťansko-sociálních organizací – charitativních a svépomocných spolků, odborových organizací, spolků pod záštitou církve a politických stran, neboť dávala schválení pro podobné spolky. Encyklika tak podpořila impulsy, které mnohdy čekaly jen na oficiální dobrozdání. V Čechách měla encyklika za následek i větší utužení katolického tábora v Čechách, který nabyl ještě větší bojovnosti. Od 90. let začaly probíhat katolické sjezdy a tábory (Červený Kostelec), na nichž se propagovaly křesťansko-sociální myšlenky a prezentovaly státoprávní a kulturně politické postoje. Nadto si tyto sjezdy a tábory kladly za cíl duchovně i morálně obrodit národ.

8.5 Dovětek: od Škrdleho Vlasti ke strániectví

Sociální otázka byla v Praze silně ovlivněna ultramontánně orientovaným uskupením Družstvem Vlast' (1884), jež zakládal kněz Tomáš Škrdle (1853-1913) společně s konzervativními kněžími. Družstvo původně nebylo založeno pro prosazování sociální otázky, ale vydávalo revue s názvem Vlast'. Časopis přinášel svým čtenářům pravověrnou katolickou literaturu (básně, povídky, eseje), zprávy o dění v katolickém světě, výsledky z různých vědeckých oborů, divadelní i literární kritiku, v níž byli autoři hodnoceni dle katolické morálky a teologie. Směrování Vlasti však bylo zcela nekompromisní a brzy si vysloužilo nálepku negativistického periodika, kde je veškeré dění v české kultuře a společnosti haleno do temných barev. Vlast' na svých stránkách odsuzovala a pranýřovala téměř všechny české literáty, avšak když v roce 1893 došlo na nedávno zemřelého Jana Neruda (1891), nezůstalo jen u slovních potyček. V Národních listech se čeští literáti postavili za Neruda a vydali společné prohlášení. Následně se několik pražských „pokrokářů z řad ulice“ vydalo na

⁴²¹ Biskupové se domnívali, že církev se má zaměřovat jen na charitu a nemá se plést do sociálně politických záležitostí. FASORA, Lukáš a kol. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*. Vydání první. Praha: Academia, 2018, s. 51.

Žižkov a vymlátilo okna Škrdleho bytu. Tím byla ukončena i Škrdleho aktivita kolem žižkovské charity.⁴²²

Samotný Škrdle byl velice činný v charitativní činnosti a vstoupil do spolku sv. Vincence z Pauly, který se věnoval péči o chudé. Škrdle založil na Žižkově chudinskou kuchyni, která v zimních měsících rozdávala kolem sta jídel, zřídil odbor pro chudé školní děti (který poskytoval obědy), krejcarový fond či konference pro podporu chudých. Sám pak obcházel chudé či je přijímal ve svém bytě a snažil se jim všemožně pomoci. Nadto chodil po obchodech, prosil o potraviny pro chudinu a žádal bohaté měšťany a šlechtice o peníze. Škrdlova práce byla údajně velice obětavá a kolem jeho osoby se začínali objevovat aktivně činní a sociálně citliví katolíci (Jiroušek, Horský). Vlast' se tak již těsně před vydáním encykliky *Rerum Novarum* začala zabírat sociální tematikou (zvláště díky Jirouškovi, který přenášel zkušenosti z Brna). S vydáním encykliky pak byl ustanoven sociální odbor, do jehož vedení byl zvolen kněz Rudolf Horský (1852-1926). Jedním z úkolů sociálního odboru bylo připravit půdu pro vznik křesťanské sociální strany.

Členové sociálního odboru (např. Jiroušek, Václav Žižka) vyjížděli do terénu a konali přednášky na mnoha místech. Na nich křesťanští sociálové představovali katolickou perspektivu ohledně sociální otázky (princip solidarity) a také shromažďovali podpisy na dopis adresovaný papeži Lvovi. Celkem se jim podařilo získat na 12 tisíc podpisů, které společně s dopisem osobně předali do rukou papeže. Činnost sociálního odboru nesla velký podíl na zakládání nových Jednot katolických tovaryšů a zakládání dalších řemeslnických a dělnických spolků (Svatojosefské jednoty katolických mužů a jinochů), které pak byly základnou pro honorační křesťansko-sociální strany v Čechách a na Moravě.⁴²³

Mezi lety 1894-1898, prvním a druhým sjezdem (Litomyšl, Praha), se konstituovala Křesťansko-sociální strana. Nicméně již v počátcích docházelo k různým sporům, neboť druhé centrum (pro založení strany) tvořili kněží a laici z Moravy, kteří měli jiný vztah k modernitě. Zatímco zástupci z Družstva Vlast' silně inklinovali k antimodernismu a ultramontanismu, mezi moravskými katolíky⁴²⁴ se postupně ujímaly reformní ideje. Moravští katolíci prosazovali větší úpravy v oblasti sociální a bývají běžně označováni jako levé křídlo křesťanských socialistů (křesťanští demokraté). Ideologickou odlišností doplněnou osobními antipatiemi docházelo ve

⁴²² PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*. Vyd. 1. Praha: Torst, 1998, s. 208-18; JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny české od roku 1840-1903. Díl II, Od roku 1885 do roku 1903*. V Praze: Vlast', [1903]. s. 44-59.

⁴²³ MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové: příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894-1938*. 1. vyd. V Olomouci: Univerzita Palackého, 2011, s. 98-100.

⁴²⁴ Mezi reformně laděné patřili Emil Dlouhý-Pokorný, Vilém Koleč, Václav a Josef Myslivcové.

straně k silnému štěpení, kterému nepomohla ani snaha konzervativních elit vytvořit jednu národní katolickou stranu (Národní strana katolická v Čechách vznikla na pomezí let 1896-97). Tímto projektem se pokoušeli podchytit křesťansko-sociální hnutí, avšak opozice v křesťansko-sociálním táboře vedená Emilem Dlouhým-Pokorným návrh odmítla, na rozdíl od Družstva Vlast'. Štěpení⁴²⁵ a nepokoje nepřidávaly křesťanským sociálům na popularitě mezi dělníky. Hlavně však strana nenabízela atraktivnější program než zkonsolidovaná sociální demokracie. Křesťanští socialisté se spokojili s maximální 10hodinovou pracovní dobou, volebním právem pro muže od 24 let, kdežto sociální demokracie horlila pro osmihodinovou pracovní dobu a všeobecné rovné a přímé hlasovací právo.⁴²⁶

I. Exkurs: Gender – dělničky a štrajchpudlíci

Mezi badateli zabývajícími se náboženstvím panuje téměř dokonalá shoda, že ženy jsou zbožnější než muži – ať již se jedná o religiozitu (církevně formovanou zbožnost) či spiritualitu (neinstitucionální zbožnost). Podle různých statistik a přesvědčení jich sedí více v kostelních lavicích, častěji přijímají eucharistii, hojněji se účastní církevních aktivit (biblických hodin, charity), více se jich hlásí ke konfesijnímu vyznání, více jich věří v předpokládanou transcendentní skutečnost (Boha, Bytí, Absolutno) i v nadpřirozené síly a také častěji chodí ke kartáčkám, léčitelům a důvěřují alternativním postupům medicíny. Ženy jsou podle statistik zbožnější napříč různými kontinenty, kulturami a náboženstvími. Někteří autoři se domnívají, že ženy jsou zbožnější univerzálně (Stark) bez ohledu na historickou podmíněnost, jiní autoři (Brown, Woodhead) naopak zdůrazňují “feminizaci náboženství” v posledních stoletích, s níž náboženství se stalo více dámskou záležitostí.

⁴²⁵ Neshody a osobní antipatie vyústili ve vznik Křesťansko-sociální strany lidové (1899).

⁴²⁶ Velice podrobně MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové: příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894-1938*. 1. vyd. V Olomouci: Univerzita Palackého, 2011, s. 105-144.

Náboženská příslušnost dělníků a dělniček v Čechách (1921)				
Povolání/gender	Celkem	ŘKC	CČS	Bez vyznání
Dělníci	1 480 267	1 044 916 (70,5%)	105 086 (7%)	257 766 (17,4%)
Dělničky	1 327 816	985 459 (74,2%)	96 429 (7,2%)	185 482 (13,9%)

(*Náboženské vyznání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu v letech 1921-1991. V Praze: Český statistický úřad, 1995. s. 17-18.*)

Otázku, proč jsou ženy zbožnější, se snaží badatelé rozluštit již po několik desetiletí, avšak stále nebyla nalezena přesvědčivá odpověď. Různé teorie či úvahy totiž nepotvrzují sociologické výzkumy, které byly doposud provedeny. Teorie můžeme rozdělit na tři základní typy, k nimž můžeme ještě přiřadit zvláštní kategorii, kde hrají prim biologické faktory a) ekonomicky pojaté teorie, kde bývá kladen důraz na význam lidského kapitálu a pracovního trhu b) marxismem ovlivněné teorie, v nichž bývají ženy označovány jako utlačované skupiny, které si svou bezmocnost léčí zbožností c) psychosociální teorie, které hledají rozdíl mezi výchovou chlapců a dívek d) biologická vysvětlení.⁴²⁷

Ještě, než se pustíme do jednotlivých teorií, je potřeba alespoň trochu ohledat, zda můžeme i ženy z dělnického prostředí (dělničky a ženy v domácnosti z dělnického milieu) považovat za více zbožné. V dělnických pamětech (Hais, Holek, Halas) i v Pflugrově románu bývají ženy a manželky skutečně takto konstruovány. Přihlédneme-li ke statistikám pro Čechy z roku 1921, můžeme si všimnout, že žen v dělnických povoláních se přihlásilo k „bez vyznání“ o 3,5% méně než mužů v téže profesi. Zároveň se však dělničky nejvíce v rámci žen činných v povolání přihlásily k „bez vyznání“. Z pohledu statistik tedy vyplývá, že výstupy mezi dělničkami měly podobné rozměry jako u dělníků. Statistika však nedokáže odhalit, kolik dělnických mužů a žen, co setrvali v katolické církvi, skutečně praktikovalo svou víru. Na základě Holubcova výzkumu je možné předpokládat, že dělnické ženy byly obecně aktivnější v náboženském životě.

⁴²⁷ Rozdělení teorií vychází z článku HAMPLOVÁ, Dana. Náboženství a pohlaví. Proč jsou ženy zbožnější než muži? In: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, 2011, roč. 47, č. 2, s. 297-324.

I.A Ekonomicky pojaté teorie

První typ teorií pracuje s odlišným přístupem mužů a žen na trhu práce a teorie zjednodušeně tvrdí, že ženy jsou zbožnější, protože jsou méně ekonomicky aktivní neboli jsou méně zaměstnané. S tím souvisí i rozdělení sfér na soukromou a veřejnou. Ty se začaly oddělovat v rakouské monarchii během 19. století a ženám byla přisouzena aktivita pouze ve sféře domácí. Nicméně rozdělení sfér je v mnoha případech jen iluzorní, neboť velká část ženské populace v 19. století musela být ekonomicky aktivně činná, jinak by se jejich rodiny nemohly uživit, případně ekonomicky obstát ve své sociální vrstvě. Doma mohly zůstat většinou jen ženy z měšťanských zaopatřených rodin a ze šlechtických rodů. Ekonomická aktivita žen byla velice častá v dělnické prostředí, neboť mzdy mužů nemohly zajistit živobytí. Ženy často pracovaly v textilním průmyslu či jiném typu průmyslu, kde byly akceptovatelné nebo v sociálně nižších zaměstnáních (služky), které zvládly fyzicky obstarat. Nadto některé podniky upřednostňovaly zaměstnání žen kvůli nižším mzdám, které jim vyplácely. Podle Rezlera dostávali muži kolem roku 1867 ve smíchovské kartounce u Porgesů při denní směně 4 zlaté 60 krejcarů za týden, ženy pak téměř o polovinu méně 2 zlaté 60 krejcarů.⁴²⁸ Podle průzkumů průměrně vydělávaly nevyučení dělníci v kartounce 2zl. 70 kr. až 4 zl., ženy 1 zl. 50 kr. až 1 zl 80 kr. a přadlák, tedy hlavní tkadlec 4 zl 80 kr.⁴²⁹ Ženy byly také preferovány kvůli menším sklonům bouřit se, poněvadž panovalo obecné přesvědčení, že rebelují méně než mužští dělníci.⁴³⁰ V neposlední řadě mohly být ženy mnohdy zručnější než muži, zvláště v textilnictví. Z tohoto důvodu se často i muži bouřili vůči zaměstnávání žen, protože v nich cítili konkurenci. Boj proti zaměstnávání žen tedy nemusel mít jen ryzí pohnutky, které bývají uváděny – přílišná náročnost práce, strach o jejich morálku, v některých případech i potupnost posílat manželku do práce.

Teorie se tedy vztahuje na ženy, které byly v domácnosti a zajišťovaly chod rodiny. Uvedené ekonomické teorie můžeme ještě rozřadit do tří subkategorií. První z nich tvrdí, že ženy mají na vykonávání náboženských úkonů více času, protože nejsou zaměstnány. Na ženu dělníka však čekal doma „pěkný balík práce“. Ženy často chystaly jídlo pro své muže a posílaly je po dětech do továrny. Dále praly oblečení (v domě obvykle nebyla voda a musela se tahat

⁴²⁸ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 16.

⁴²⁹ VRBOVÁ, Pavla. Ke vzniku a charakteru tzv. dělnických besed v šedesátých letech 19. století v Praze. In: *ČsČH*. Praha: Academia, 1957, roč. 5, č. 1, s. 111-12.

⁴³⁰ „Brzy potom chtěla správa továrny po německém způsobu nahradit vazače u selfaktorů vazačkami. Domnívala se, že ženy budou povolnější. A také se již několik mladých děvčat u několika strojů zaučovalo. Snažili jsme se tomu bránit, protože jsme v tom spatřovali pro sebe značné nebezpečí.“ HALAS, František a KAPLICKÝ, Václav, ed. *Kemka: vzpomínky bývalého textilního dělníka*. Praha: Práce, 1950. s. 39.

buď ze studny u domu nebo odjinud, někdy i z řeky), čistily podlahu, spravovaly oblečení a do toho kojily, měly-li malé děťátko, což u „proletářů“ (od latinského slova dítě „proles“, neboť měli hodně dětí) bylo časté. Některé chudé ženy si navíc přivydělávaly tím, že kojily či „přikojovaly“ děti bohatších žen či připravovaly jídlo pro více dělníků.

Nebylo neobvyklé, že si ženy během těchto činností prozpěvovaly. Zpěv byl v 19. století velice oblíbenou činností a z bytů se často linuly na ulici náboženské písně. Zpívání nábožných písní bylo pro chudé vrstvy zábavou, odlehčením při práci a také plnilo roli sociability (když společně při večerních domácích pracích zpívaly).⁴³¹ Písníkář František Hais – možná se staromilskou nostalgií, v níž lidé bývají viděni jako morálnější a zbožnější – vzpomíná: „*Toho času nebyli lidé tak zhusta vrtkavé v náboženství doufali a věřili v Boha, nebyla snad jedna rodina křesťanská, kde by se nábožné písně postní ke cti umučení Spasitele a sedmibolestnej rodice boží večer nebo při práci nepěly.*“⁴³² Pokud žena měla již všechnu práci obstaranou, mohla se v této volné chvíli jako v případě Haisovy ženy modlit. Nemalou roli zde mohla hrát i představa tzv. zástupného křesťanství (vicarious christianity)⁴³³, kdy se žena, prarodiče či děti mohli zástupně přimlouvat (modlit) za celou rodinu.

Církev v těchto případech nemohla přímo intervenovat, tudíž se jednalo o svobodnou religiózní aktivitu, která nebyla pod jejím bezprostředním dohledem. Religiózním a spirituálním činnostem nahrávalo i to, že chudé vrstvy neměly vzhledem k nízkým finančním příjmům příliš možností, čím tyto aktivity nahradit a při večerních domácích pracích bylo prozpěvování společnou činností (plnilo roli sociability).

Druhá subkategorie ekonomických teorií protěžuje tvrzení, že trh se řídí pravidly racionality a logiky a není v něm místo pro slitování, solidaritu, milosrdenství, tj. pro křesťanské hodnoty. Náboženství nenabízí rady, jak být na trhu úspěšný a zajistit si obnos peněz pro přežití. Zbožnost se tedy hodila jen do domácnosti, ale ne na trh. Přesto se ženy pravděpodobně chovaly nábožně i ve veřejném prostoru, protože náboženská patřila k jejich identitě a také se od nich očekávala.⁴³⁴

⁴³¹ Přestože zpěv bývá přisuzován hlavně ženám, nebylo pravděpodobně výjimkou, že nábožné písně si doma prozpěvovali i muži. PAVLÍČEK, Tomáš. *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848-1914)*. Vydání první. Praha: Academia, 2017, s. 387-88.

⁴³² HAIS, František a RYŠAVÁ, Eva, ed. *Vzpomínky pražského písníkáře: 1818-1897*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1985, s. 321.

⁴³³ Koncept vicarious religion se intenzivně věnuje Grace Davies. DAVIE, Grace. *Religion in modern Europe: a memory mutates*. Oxford: Oxford University Press, 2000. European societies.

⁴³⁴ Náboženská žen ve veřejném prostoru bývá zobrazována v mnoha románech. Např. PFLEGER MORAVSKÝ, Gustav. *Z malého světa: román*. V Praze: Ústřední Legio-nakladatelství, 1927-1928. 3 sv. (201, 222, 213 s.). Spisy / Gustav Pflieger-Moravský; díl II., s. 42.

Poslední subkategorie říká, že práce přináší sociální kontakty. Ženy doma tyto kontakty nenavazují, avšak mohou si je kompenzovat právě v kostele a v účasti na církevním životě. Nicméně dělnické ženy nedostatečností kontaktů většinou netrpěly. Obvykle v bytě bydlelo více rodin, nebo v bytě s rodinou žil ještě další nájemník, aby si rodina mohla vydělat na nájem. Podle průzkumů byly byty v Praze a v okolních čtvrtích přeplněny (více o přeplněnosti bytů v podkap. Dělnické bydlení). Dělnické ženy přicházely do kontaktu se svými sousedkami, kdy si často vypomáhaly ve sdílení a výměně surovin. Nicméně religiozita či magické jednání se mohly přenášet i do vztahů mezi ženami. Za jedny z lehčích forem těchto projevů je možné považovat drobné přísahy, při jejichž porušení měla danou osobu stihnout kletba (ženy se zaříkávaly/zapřísahávaly především při prozrazování tajemství).⁴³⁵

I.B Marxismem ovlivněné teorie

Marxismem ovlivněné teorie se zaměřují především na deprivaci (nespravedlivý útlak) a v náboženství spatřují tisící prostředek (opium), který ženám pomáhá snášet nespravedlivou útrpnost (nespravedlivý útlak) v ekonomické, socio-kulturní (i politické) situaci. Tyto teorie hledí na náboženství obvykle negativně, poněvadž se podílí na udržování statu quo (který je nerovný) a na vytváření falešného vědomí, které ženám brání vzpouře nabytí rovnoprávného postavení. Marxistické teorie však mají jednu výraznější slabinu. Neodpovídají na otázku, proč by se měly již utlačované ženy uchýlovat pod křídla výrazně patriarchální organizace (katolické církve), která jim nenabízí naději na vzestup a dále je vybízí k submisivitě. Krom toho se obecně ukazuje, že zájem o církevní život (charitu) mají především dobře situované ženy, zatímco nižší vrstvy se na něm obvykle příliš nepodílí. Menší účast chudších žen na církevním životě (nechodí příliš na mše a na církví pořádané aktivity) však automaticky neznačí, že tyto ženy nejsou zbožné. Svou religiozitu/spiritualitu mohou totiž rozvíjet v oblastech, které nepodléhají přímému církevnímu doзору (zpěv, modlitba u oběda). Velkou překážkou v chození do kostela mohlo být nedostatečné ekonomické zajištění dělnické rodiny. Dělničky buď pracovaly v továrně, kde byla směna i o nedělích, nebo o dni Páně vykonávaly domácí práce. Další překážkou v chození do kostela mohl být oděv, kdy chudá rodina neměla na šaty, kterými by se mohla žena reprezentovat. V kostele totiž žena přicházela do kontaktu s jinými ženami, které by ji mohly pomluvit. Kostel byl též místem, kde docházelo (zejména na venkově) k výběru

⁴³⁵ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 35.

partnera. Proto se zvláště svobodné dívky snažily v kostele předvést v co nejlepším světle. „*Lidé šli právě do kostela a nám se líbily kroje žen, hlavně děvčat, byla to děvčata ze Sekyřan a Sulislavy, kde byly tehdy nejkrásnější české kroje k vidění.*“⁴³⁶ O důležitosti „nedělního“ oblečení čteme i v dělnickém kalendáři „*Práce*“, kde v jedné povídce švec Prokop udělá krásné šaty Apolence. „*Pro tu neděli všechny Apolence záviděly, a ona byla šťastná – cítila se docela proměněnou bytostí, když ve svých nových šatech šla do kostela.*“⁴³⁷

Vraťme se ještě k marxistickým teoriím. Osobní zbožnost žen, upínání se k vyšším silám, mohla být dána jejich slabším postavením ve světě a v rodině. Jejich volání po Božím milosrdenství a apel na křesťanskou morálku lze nahlížet marxistickou perspektivou jako přesvědčující strategii žen (fyzicky slabších) vůči svým mužům (fyzicky silnějším). Nebylo výjimkou, že ženy stávaly v den výplaty před továrnou a snažily se své muže přesvědčit, aby nechodili propít či prohrát peníze do hospody. Jak to ve svém dílku „*V sobotu večer před továrnou*“ ilustruje i Jakub Arbes. Na plac před tovární vrata přichází mladá krásná dívka s dítětem v náruči přesvědčovat svého milého, aby nešel do hospody. Nejprve jej přesvědčuje skrze dobré jídlo a nemluvně, jímž se pokouší vzbudit soucit, avšak, když nic nepomáhá, zvolá: „*Pro milosrdenství boží, Josífku,*“ volá úzkostlivě, „*Nedělej mi to! Nechod' do hospody! Prohraješ, jakos prohrál minule – a nebudeme mít po celý týden z čeho živu být...*“⁴³⁸ Její milý částečně přistupuje na její přesvědčovací strategii, dává jí peníze, ale chce jít do hospody. „Žínka“ ho varuje, že peníze stejně propije na dluh. Ale on praví: „*Bůh můj svědek – ať jsem nevím jaký!*“⁴³⁹ Josífek se jí tedy chce ubezpečit skrze pro ni podstatnou instanci, Boha. V Arbesově příběhu apel na Boží milosrdenství znamenal poslední naději ženy, jak může svého muže přesvědčit, aby jednal dle její vůle.

V dělnickém prostředí docházelo k častému násilí na ženách. Václav Holek, který se choval na dělníka podle svých pamětí velice distingovaně (téměř nekradl, jen ve velké nouzi občas kus sousta), přiznává ve svých pamětech, že když na jejich rodinu dopadla nouze a žena začala hořekovat, tak sáhl po fyzickém násilí: „*když si někdy příliš stěžovala a hořekovala, působilo to na mne, jako by lila olej do ohně, připadalo mi pak všechno ještě těžší, stával jsem se zlomyslný a popudlivý. To ji však nepřimělo k tomu, aby lamentování zanechala, a tu se stalo to, co žádný z nás ovšem nechtěl a k čemu by zřejmě za příznivějších okolností poměrů mezi*

⁴³⁶ BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění*. Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 149.

⁴³⁷ VLČKA, Václav. Prokop Holoubek, In: *Práce: kalendář dělnický na obyčejný rok ...* V Praze: Družstvo pro vydávání dobrých a laciných knih pro dělníky, 1871, s. 24.

⁴³⁸ ARBES, Jakub a SLABÝ, Zdeněk Karel, ed. *Výbor z díla*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1950, s. 306-307.

⁴³⁹ ARBES, Jakub a SLABÝ, Zdeněk Karel, ed. *Výbor z díla*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1950, s. 307.

*námi vůbec nedošlo. Vztáhl jsem ruku i na ni [pozn. předtím mlátil svou první ženu]. Jedno zoufalství mělo právě krotit druhé.*⁴⁴⁰ Holek se snaží své násilné jednání vysvětlit skrze finanční tíseň, do které se rodina dostala. V předchozím odstavci pak zmiňuje, že svou frustraci léčil svým blahodárným pomocníkem alkoholem. Z pamětí Halase a Rezlera vyplývá, že právě alkoholem posílnění muži mlátili slabší – doma ženy a děti, v práci slabší a dětské přísluhovače.

Z uvedených pohnutek mohly ženy hledat pomoc ve vyšších silách a dovolávat se jich. Pro dělničky, které docházely do kostela, se pak církevní prostředí mohlo stát útočištěm před starostmi domova a místem setkání s podobně orientovanými ženami.⁴⁴¹

I.C Psychosociální a biologické teorie

V psychosociálních teoriích hraje primární úlohu výchova. Dívky jsou vychovávány více k náboženství a náboženství se více snoubí s hodnotami, ke kterým jsou vedeny – péče o druhé, mírumilovnost, submisivita, poslušnost. Naopak u chlapců je důležité, aby byli schopni postarat se o sebe a o svou rodinu. K tomu potřebují „ostré lokty“, které se lépe ospravedlňují principy vzniklémi v moderně (sociální darwinismus) než křesťanskými zásadami. Důležitým principem ve výchově je napodobování otce a matky (obecně muže a ženy), kdy synové imitují chování otce a dcery matky. Z dělnických pamětí vysvítá, že ke zbožnosti tíhly více matky oproti otcům, protože mohly dcery kopírovat jejich magicko-religiózní chování. Role otců však byla ve výchově většinou upozaděna, a tudíž měly matky zásadní vliv i na formování chlapců (pokud nepracovali od mala v továrně). Navíc i u dělnických mužů se objevuje sentimentalita⁴⁴² (vlastnost diskurzivně se pojící se zbožností) a řada mužů popisuje ve svých pamětech, že při vyhrcořenějších a mimořádných momentech plakali (*...já byl tak dojat, že jsem se od slzení ani zdržet nemohl...*).⁴⁴³

Poslední typ teorií zdůrazňuje biologické faktory. Se spiritualitou jsou silně spojeny momenty se vznikem či zánikem života. Člověk si těžko tyto životní situace vysvětluje a metafyzické, transcendentní vysvětlení nabízí plauzibilní možnosti, jak nový život (či jeho

⁴⁴⁰ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 198.

⁴⁴¹ Z několik málo dochovaných fotografií od smíchovského kostela sv. Filipa a Jakuba lze usuzovat, že smíchovský kostel byl především ženským prostředím, neboť na fotografiích dominují ženy.

⁴⁴² V dělnických pamětech bývá občasné zmiňováno, že ve vyhrcořenějších situacích občas plakali i muži. Zajímavě pojednává o sentimentalitě Robert Darnton, který analyzuje dopisy, které zasílali čtenáři Rousseauovi. DARNTON, Robert. *Velký masakr koček a další epizody z francouzské kulturní historie*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2013, s. 186-217.

⁴⁴³ HAIS, František a RYŠAVÁ, Eva, ed. *Vzpomínky pražského písničkáře: 1818-1897*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1985, s. 100.

ztrátu) objasnit, dát mu hlubší smysl. Krom toho porody v 19. století nebyly v moci lidí, a tudíž se ženy a porodní báby snažily přiklonit vyšší síly magicko-religiózním jednáním.

I.D Děti – štrajchpudlíci

Dětem podobně jako ženám bývá připisována větší míra zbožnosti než dospělým mužům.⁴⁴⁴ Podíváme-li se do dělnických pamětí, hodnotí většina vzpomínajících dělníků, toho času již vyššího věku, sama sebe jako věřící a zbožné v dětství.⁴⁴⁵ Pozdější zanechání zbožnosti pak může v pamětech sehrávat úlohu – rozloučení se starým naivním přístupem k životu a zároveň může vyjadřovat příklon k socialismu, k pravému vidění světa a zbavení se předešlého falešného náhledu a vědomí.

Podle psychologů se u dětí vnímání magičnosti rozvíjí mezi 3-7 věkem života.⁴⁴⁶ Děti většinou považují vodníky, víly, magická zvířata za skutečné bytosti a žijí v zakouzleném světě, v němž se dějí magické události. Dětská imaginace je v tomto věku sycena fantazií, avšak nekorigují ji rozumové úvahy. Děti o svou víru, o magické zakoušení světa, mohou v pozdějším věku buď přijít, nebo může být jejich dosavadní zakouzlený svět výrazně umenšen (dítě věří již jen v některé nadpřirozené jevy a bytosti), případně pokračují nadále ve vnímání magického světa, který se prolíná s odkouzleným, čímž dochází k podvojnému zakoušení světa⁴⁴⁷ (toto zakoušení světa bylo pravděpodobně silné u Holkovy matky, která vyprávěla strašidelné a posvátné příběhy).⁴⁴⁸ Dětská víra prochází s narůstajícím věkem proměnou, jak dítě stárne, mohou se mu některé magické záležitosti jevit jako smyšlené a nevěrohodné. S tím také může přijít otázka po Bohu, zda má takové vlastnosti, jaké mu dětská mysl přisuzuje či zda vůbec Bůh existuje.

Dělnické děti byly obvykle vychovávány matkami, které je vedly ke zbožnosti a mohly v nich rozvíjet magické vnímání světa, zvláště pokud vyrůstaly na venkově. Občas byly děti hlídány svými prarodiči, jak vzpomíná na své dětství na venkově Holek. „*Dědeček mi dělal z*

⁴⁴⁴ ŠŤASTNÁ, Jarmila, ed., ROBEK, Antonín, ed. a MORAVCOVÁ, Mirjam, ed. *Stará dělnická Praha: život a kultura pražských dělníků 1848-1939*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1981, s. 135.

⁴⁴⁵ Výjimkou je brněnský Halas, který ve svých pamětech se spíše domnívá, že byl již na škole nevěřícím. „*Myslím, že jsem už jako školák nevěřil v Boha, i když matka mě k tomu vedla.*“ HALAS, František a KAPLICKÝ, Václav, ed. *Kemka: vzpomínky bývalého textilního dělníka*. Praha: Práce, 1950, s. 27.

⁴⁴⁶ VOJTÍŠEK, Zdeněk, DUŠEK, Pavel a MOTL, Jiří. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2012, s. 90-91.

⁴⁴⁷ O magickém zakoušení světa mezi venkovany a vytloukání pověr z hlav lidí místním farářem pojednává SALZMANN, Christian Gotthilf. *Dobrá rada w potřebě, anebo, Wypsánj života Dawida Opatrného: knížka pro wssecky, kdož opatrnými býti chtěj*. W Praze: Krameryus, 1803.

⁴⁴⁸ Právě vyprávění příběhů je pro rozvoj dětské spirituality zásadní, neboť příběh dává dítěti porozumění.

*papíru od homolového cukru kostelní korouhev, nalepil na ni svaté obrázky, a my si hráli na procesí.*⁴⁴⁹ Prarodiče rovněž bývávají vnímáni jako zbožnější. Zdá se, že čím starší generace, tím bývá nahlížena jako zbožnější. Avšak je také možné, že starší lidé obecně tendovali více ke zbožnosti, protože je opouštěly síly a zbožnost jim přinášela naději do tohoto světa, že Bůh jim pomůže (i skrze někoho jiného) či někoho přesvědčí na základě apelu na křesťanské ctnosti, aby konal podle jejich vůle. Nadto jim víra dávala naději na život věčný a chránila je před úzkostí z nebytí.⁴⁵⁰ Starší lidé nezastali tolik činností jako za mlada a mohli více času věnovat nábožným činnostem (zpívání při lehké práci). Nicméně rodiče se obvykle s dělníky do města nestěhovali a děti dělníků odešedších do města často kontakt s prarodiči ztratily, případně přicházely s prarodiči do styku jen při vzájemných návštěvách. Pokud však dělník pocházel z města, kde pracoval, či blízkého okolí (přestěhoval se z Prahy na Smíchov), ke kontaktu mohlo docházet velice často, jak je to patrné v Haisově pamětech.⁴⁵¹

I.E Továrna

Řada dětí vyrůstala od útlého věku v továrně. „*A zde uprostřed špíny, nadávek a frivolních řečí a písni hochů i děvčat vyrůstaly malé děti, zkažené již od desíti let!*“⁴⁵² V některých továrnách byla práce dětí využívána i v nižším věku. Josef Rezler vzpomíná, že ve smíchovské sirkárně pracovaly 5 i 6leté dívky. Dělnické děti tudíž odmala zakoušely prostředí továrny – jeho pracovní podmínky, návyky a morální praktiky. Tím se pro ně mohlo jednání dělníků v továrně stávat normou, něčím samozřejmým a přirozeným. Tyto děti narozdíl od svých rodičů (pokud přišli z venkova) již byly venkovu silně odcizeny a mohly zvyky, na něž se vázala zbožnost a magické rituály, znát jen z vyprávění rodičů. Venkovské zvyky, které třeba ještě rodiče dodržovaly, mohly pak pro děti postrádat vzhledem k odlišnému životu ve městě smysl a byly jen prázdným vzpomínkovým rituálem na dávné časy, kdy rodiče ještě žili na venkově.

⁴⁴⁹ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 8.

⁴⁵⁰ Úzkost z chaosu je předpokladem pro zbožnost a zakládání posvátna pro Eliadeho. Posvátný řád má chránit člověka před upadnutím do nicoty, chaosu či děsu. ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. 2., přehlednuté a opr. vyd., V Oikúmené 1. Praha: OIKOYMENH, 2006. Z teologického pohledu o úzkostech TILLICH, Paul. *Odvaha být*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.

⁴⁵¹ Dělníci většinou svůj život končili v továrně – pracovali, dokud mohli a péče o svá vnoučata si příliš neužili.

⁴⁵² REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 29.

Jako označení pro dětské pomocníky v továrnách se vžil název „štrajchpudlíci“. Název pochází z německého „an/streichen“ neboli natřít a „pudlík“ je nízké plemeno psa, které se plazí za svým pánem. Původně se termínem označovali jen malí pomocníci barvířů či tiskařů v kartounkách, ale postupně termín zahrnul všechny „pudlíky“ pracující v továrnách a také se vztahoval na všechny textiláky. Termín štrajchpudlíci zpopularizoval⁴⁵³ spisovatel Jakub Arbes skrze stejnojmenné dílo „Štrajchpudlíci“.⁴⁵⁴ U Arbese však měl název v posledku vyznít jako hrdé pojmenování, nikoli jako hanlivé přízvisko, jak se termín mnohdy používal. Podle různých vzpomínek dělníků i Arbesových románů byl život štrajchpudlíka velice úmorný. Obyčejně štrajchpudlíci či právě školou do světa vypuštění mladí dělníci museli vstávat dříve než ostatní dělníci, aby práci v továrně předpřipravili (namazali stroje) a také často nemívali obědovou pauzu, protože připravovali stroje na odpoledne. Těžký den čekal na štrajchpudlíka zvláště v tom případě, kdy byl jeho nadřízený dělník ziskuchtivý a toužil si vydělat co nejvíce. Štrajchpudlíci byli obyčejně placeni od času a byli závislí na dělníku (tiskaři), který si je vybral. Ten je podle svého uvážení odměňoval a také násilně trestal. Pohlavky či políčky tudíž byly na denním pořádku, a byly v posledku ještě mírným trestem. „...neminulo však týdne, aby některý nepozorný nebo provinivší se štrajchpudlík nebyl řezán řemenem, zbit dřevěnou štábrlí, kterou zavěšovaly potištěné kartouny ke stropu k vyschnutí, zkopán nemilosrdným tiskařem, až zůstal bez sebe ležeti na zemi. Okamžité vyhození z práce následovalo.“⁴⁵⁵ Dělníci si často vybíjeli svou frustraci na malých, mladých a slabých spolupracovnících, zejména poté, co se posilnili kořalkou.⁴⁵⁶ Zároveň bitím či políčkováním dělníci demonstrovali své vyšší postavení v továrně, ukazovali svou moc a dožadovali se uznání. V některých továrnách zašlo bití až tak dalece, že žádný z dělníků nechtěl poslat své dítě do továrny, kde pracoval. „Jaké postavení těchto mladých dělníků, svědčí nejlépe to, že žádný přadlák nedal svého vlastního kluka v Kemce do učení, když nemusil.“⁴⁵⁷

Lepší poměry však nutně nemusely panovat ani v řemeslné dílně, jak vzpomíná František Hais, který od 12 let pracoval v menší dílně na kartouny. Hais byl sice podle svých slov nadaným žákem, avšak otec mu nechtěl platit další studia a vzal ho s sebou do dílny, kde

⁴⁵³ Termín štrajchpudlíci Arbes nevymyslel, termín se objevuje již v románu „Z Malého světa“ od Pflagera Moravského. PFLEGER MORAVSKÝ, Gustav. *Z malého světa: román*. V Praze: Ústřední Legio-nakladatelství, 1927-1928. 3 sv. (201, 222, 213 s.). Spisy / Gustav Pflager-Moravský; díl 1, s. 165.

⁴⁵⁴ ARBES, Jakub. *Štrajchpudlíci: román*. Praha: Melantrich, 1951.

⁴⁵⁵ Podle vyprávění a zápisků otce i děda vypravoval prof. Václav Mattauch. Vzpomínka se týká práce ve Wienově továrně v Bubenči v 50. let 19. století. BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění*. Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 19.

⁴⁵⁶ Abychom ze štrajchpudlíků nedělali jen oběti, mnozí z nich si léčili svou beznaděj na slabších štrajchpudlících a také na zvířatech.

⁴⁵⁷ Mezi takové údajně patřila brněnská továrna na česanou přízi Kemka (Brünner Kammgarnspinnerei). HALAS, František a KAPLICKÝ, Václav, ed. *Kemka: vzpomínky bývalého textilního dělníka*. Praha: Práce, 1950, s. 36.

sám pracoval. Vztahy s otcem však byly napjaté a otec několikrát svému synu natřískal. Nakonec vše vyústilo v ukončení učednického poměru v dílně a mladého Františka z dobré vůle převedli do jiné dílny, kde pokračoval ve vyučení. Ačkoli se obecně předpokládá, že v dílnách vládly spořádanější vztahy a komfortnější podmínky práce, v posledku tak mohla mít dílna na děti podobně morálně (tedy i nábožensky) zhoubný vliv jako továrna. „... *toliko hanebné, necudné a prostopášné řeči i zpěvy, že se člověk rdíti musel, také se chodilo za nevěstkami a kdejaké kratochvíle se užily, taková škola byla u tiskařů, kde outlá mládeř, děvčata a hoši pracovali...*“⁴⁵⁸

Dětská práce byla v továrnách hojně využívána. Zákony týkající se ochrany dětí (od jakého věku mohou pracovat) byly až do roku 1885 velice slabé (Taafe) a ve velkém množství případů byly obcházeny. Teprve s rokem 1885 byl vydán zákon, který zakazoval práci dětem mladším 14 let, avšak ani ten nebyl řádně dodržován. Továrníci měli zájem o levnější pracovní sílu, která se nebouří (z tohoto důvodu se někdy pokoušeli najímat ženy a propouštět muže na určitá místa), zároveň dělnickým rodinám mnohdy nezbývalo než děti poslat do továrny, protože jinak by neměli na zaplacení nájmu a na jídlo. Vzdělání dětí nemělo pro dělnické rodiče téměř žádnou hodnotu – sami se protloukali bez vzdělání a měli dojem, že jejich děti to bez něj zvládnou také. Řada otců své děti nedocenila do té doby, dokud se z nich nestaly vydělávající v řemesle či v továrně. Z výše uvedených důvodů se někteří rodiče uchýlovali k tomu, že uváděli na pracovní knížky nižší věk dítěte, aby mohlo oficiálně pracovat.

Na základě různých vzpomínek je možné usuzovat, že v 90. letech 19. století se mezi učedníky, kteří měli blízko k socialistickému hnutí, začali číst satirické časopisy, které podporovaly antiklerikální fantazii čtenáře. V Brně četl „*Rašplí*“ František Halas, kde byl na přední straně „*šašek s rašplí v ruce, jak se chystal vyrašplovat hřbety tlustým páterům a kapitalistům utíkajícím s měchy peněz.*“⁴⁵⁹ V Praze pak zprávu o čtení satirických novin máme od Václava Kindla, účastníka Prvního máje 1890: „*Jinak jsem se u mistra naučil dvěma trefným pořekadlům, která si budu pamatovat po celý život. První: Skromnost a zbožnost jsou pěkné vlastnosti. (ale jen pro chudé lidi) ... Pěkná pořekadla – ale já už byl ve věku, kdy jsem si kupoval tříkrejcarové socialistické brožurky a tam byla pořekadla docela jiná.*“⁴⁶⁰ Václav Kindl ve svých vzpomínkách artikuluje generační rozdíl. Starší mistr v nich zastává tradiční

⁴⁵⁸ HAIS, František a RYŠAVÁ, Eva, ed. *Vzpomínky pražského písničkáře: 1818-1897*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1985, s. 47-48.

⁴⁵⁹ HALAS, František a KAPLICKÝ, Václav, ed. *Kemka: vzpomínky bývalého textilního dělníka*. Praha: Práce, 1950, s. 29.

⁴⁶⁰ BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění*. Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 73.

hodnoty, avšak v nové generaci dělníků, která prošla učňovskými lety v druhé polovině 80. let a výše, se objevovala větší kritičnost k bídným podmínkám způsobu života dělníků a také větší příklon k socialismu. Někteří mladí dělníci, kteří uměli alespoň trochu číst, si kupovali humoristické a satirické socialistické antiklerikální časopisy. Tyto časopisy jim přinášely zábavu a poskytovaly jim obrázky (karikatury), kterých bylo v té době pomálu, protože si jich dělníci považovali.

I.F Škola

Nemalý počet dělnických dětí se dostal do školy alespoň na několik let. Podle vzpomínek můžeme předpokládat, že čím více se blížíme 20. století, tím více dělnických dětí nastoupilo do obecných škol a vydržely v nich více let, než odešly definitivně do továrny. Tomu napomáhala i zákonná opatření (1885), která nepřipouštěla práci dětí do 14 let.⁴⁶¹ Školy velice silně formovaly žáky ve zbožnosti (účast na školní mši, hodiny náboženství, pobožnosti konající se na začátku dne). Pokud děti nedocházely na nedělní mše s rodinou či samy, byla škola jedinou institucí, která přiváděla žáky k církvi a vedla je k „čisté“ religiozitě. Nicméně katolická katecheze byla často velice zkostnatělá (po žácích se vyžadovalo, aby se naučili několik formulek nazpaměť a uměli odpovídat na otázky typu „kolik je hlavních hříchů“), především se kladl důraz na poslušnost a přísnou morálku. Pro řadu dětí mohla být škola místem, kde přišly o svou dětskou naivní víru. Dětská víra nebyla nahrazena „vyšší formou“ a děti se s rostoucím věkem své naivní víry vzdaly.

Podstatnou roli, zda děti přijmou katolicismus za svůj či nikoli, sehrávala postava školního katechety neboli kněze, který vedl hodiny náboženství. Řada nejen dělnických dětí vzpomíná nelibě na chování katechety, který často užíval nevybíravého ponižujícího a moralistního slovníku, když se některý žák nechoval podle jeho úsudku dostatečně morálně. Někdy katecheta dokonce sáhl k fyzickému násilí, aby děti umravnil. Mezi stereotypy o katechetech se také objevuje farizejství, kdy kněz-katecheta vyžaduje mravní jednání a sám se tak nechová (káže vodu a sám pije víno). „*Nejprotivnější mi byl náš učitel náboženství, katecheta Orel. Říkal sice často, cituje slova Kristova: nechte maličkých přijít ke mně, ale když jsme k němu skutečně přišli, řezal nás klackem do hlavy.*“⁴⁶² Takto nelibě vzpomíná

⁴⁶¹ KÁRNÍK, Zdeněk. *Na úsvitu dějin české sociální demokracie: od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany (1844-1893)*. První vydání v českém jazyce. Praha: Zdeněk Kárník ml., 2019, s. 409-410.

⁴⁶² HALAS, František a KAPLICKÝ, Václav, ed. *Kemka: vzpomínky bývalého textilního dělníka*. Praha: Práce, 1950. s. 28.

František Halas na školního katechetu, s nímž sváděl urputné boje. Zdrojem sváru se podle jeho slov stal satirický časopis „*Rašple*“, z nějž vystříhl malý Halas dva pátery tlusté jako bečky a vložil si je do katechismu. Spolužáci však na Halase žalovali, kněz Františkovi katechismus vytrhl a začal ho řezat rákoskou. „*Vytrhl jsem se mu, utekl ze třídy a nezastavil jsem se až doma. Víc jsem do školy nešel, až pro vysvědčení. Na štěstí už to bylo vysvědčení propouštěcí.*“⁴⁶³ Ostatní žáci se podle Halase k němu nepřidali – stáli na straně katechety a Halasovi se posmívali, že je socialista (jak je katecheta ponoukal). Zatímco ostatní žáci se chovali ve třídě konformně, Halas byl se svým rebelováním ojedinelý.

Pozice kněží se začala od druhé poloviny 19. století výrazně otřásat (především ve velkých českých městech). Kněží přicházeli o svou společenskou prestiž a mnohdy ze svého nízkého platu jen živořili. Mnozí kněží si tak pravděpodobně vybíjeli frustraci ze ztráty sociální prestiže na svém okolí, v případě katechetů se mohlo jednat o vybíjení frustrace na dětech. Přesto nebyvalo výjimkou, že se katecheta či místní kněz stávali vzory pro budoucí chlapce, zvláště pokud byli vlídní a neváhali dětem věnovat modlitební knížku či růženec. Ve svém mládí vzhlížela ke knězi řada křesťanských sociálů a nejen jich. Podle Jirouška měl pozitivní setkání s arcibiskupem Schwarzenbergem za dětských let i radikální socialista Norbert Zoula, který nevystupoval na rozdíl od jiných radikálních socialistů proti církvi (Pecka ho nazývá klerikálem, protože neuznával potřebu vystupovat z církve). Zoula podle Jirouška tvrdil, že v náboženství vždy prospíval a při vizitace ho jednou zkoušel arcibiskup Schwarzenberg, který ho pochválil a dal mu modlitební knížku. Zoula později s Jirouškem sdílel vězeňskou celu a na jeho radu pojmenoval svého nově narozeného syna Lev, což bylo na počest papeže Lva XIII.⁴⁶⁴

V pamětech se také objevuje stereotyp, že přísný učitel či katecheta obvykle vedl žáky k větší zbožnosti. Podle pamětí byli tito vyučující obvykle proti veselému životu, bázili na prudérii, mravnosti a měli nevybíravé výpady vůči studentům. Naopak učitelé a katecheti, kteří byli vstřícní ke studentům (podporovali ze svého platu chudé a nacvičovali s nimi různé divadelní hry), byli obvykle bráni za méně zbožné až nábožensky vlašné.⁴⁶⁵ Náboženskou vlašnost učitele dokázali mnozí žáci vycítit, jak píše Holec, neboť měli obvykle krátké modlitby a církevní záležitosti příliš nerozebírali. Nábožensky vlašný učitel se mohl pro své

⁴⁶³ HALAS, František a KAPLICKÝ, Václav, ed. *Kemka: vzpomínky bývalého textilního dělníka*. Praha: Práce, 1950. s. 29.

⁴⁶⁴ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny české od roku 1840-1903. Díl II, Od roku 1885 do roku 1903*. V Praze: Vlast, [1903], s. 74-75.

⁴⁶⁵ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 32.

žáky stát vzorem a žáci si mohli spojovat jeho přednosti (dobrosrdečnost, ochotu) s religiózní zdrženlivostí.

Ve školách, především v Praze či na českém městě, docházelo občas ke střetům mezi učiteli a katechety, kteří měli odlišný světonázor. Na děti mohlo působit již jen odlišné líčení českých dějin, kdy z pozice nacionálního učitele býval Hus líčen jako hrdina a husitství vrchol dějin, z katolického pohledu byl naopak Hus vnímán jako rozkolník a heretik. K tomuto odlišnému výkladu se vztahuje i jedna vzpomínka, avšak jedná se o vzpomínku z vyšší reálky, do níž dělnické děti nedocházely. Nicméně k rozdílnému náhledu na české dějiny mohlo docházet i na obecné škole. „*Učil nás katecheta páter Kellner. Nevím, co ho to napadlo, začal horlit na mistra Jana Husa. My ovšem byli učinění husité. Rozumí se, že ve třídě nastal velký rámus, vřava, šoupaní nohama, tlučení pěstí na škamna, a to tak mocně, že milý katecheta byl taky ze třídy vyštván. Po hodině náboženství přišla hodina dějepisu, již měl profesor K. Vlad. Zap, dobrácká vlídná povaha. Jen se Zap usadil za katedru, vystoupil ze škamen spolužák Komárek, kovaný radikál, a oslovil profesora Zapa: „Vašnosti, ted' nám pan katecheta vykládal, že Hus byl kacír. Není-li pravda, Vašnosti, že Hus kacířem nebyl!*“⁴⁶⁶ Karel Vladislav Zap,⁴⁶⁷ český vlastenec a velký popularizátor Palackého díla, mlčel, alespoň dle pamětníka, protože tehdy byla doba Bachova absolutismu. Děti z obecné školy nečetly (pro)národní díla, nebouřily se při takovýchto výkladech, avšak mohly zakoušet diskrepanci ve výkladu českých dějin a zjistit, že katolicismus není jejich vlastním náboženstvím a provinil se na českém národu. Ke zpochybnění katolicismu a víry mohla také vést literatura – ať již národní či duchovní. Národní, která se kriticky vztahovala ke katolické církvi a byla založena na Palackého výkladu dějin. Duchovní, která pro ně mohla být nedůvěryhodná svým obsahem (příliš dětskou úrovní spirituality).

Dělnické děti, pokud jim vůbec bylo umožněno chodit do školy, často na hodinách absentovaly, protože musely zastat práci doma – hlídání mladších sourozenců, nošení jídla otcům, starším bratrům či dalším zájemcům do továrny, prodávání výrobků, které matka doma udělala, aby se rodina mohla uživit. „...šel jsem do Divoké Šárky a na těch skalách lezl jsem jako kamzík a trhal petrklíče, z kterých matka udělala svazečky a já jsem je po pražských ulicích nebo po hospodách prodával za krejcar. Mnoho dětí tak chodilo. Strážníci nás honili, proto že buržoasní paničky na to ukazovaly, že patřím do školy a ne se toulat po ulicích.“⁴⁶⁸ Dělníci

⁴⁶⁶ BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění*. Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 65-67.

⁴⁶⁷ Vlastním jménem Karel František Zap.

⁴⁶⁸ BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění*. Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 68.

rodiče často neoceňovali vzdělání, neviděli v něm prostředek k ekonomicko-sociálnímu „výťahu“, prostředek k zajištění si lepší budoucnosti. Běžně se domnívali, že když oni se dokázali protloukat ve světě bez vzdělání, dokážou to jejich děti také. (*Tak ty jsi chtěla mít Františka pana studenta, ne ne, to se nestane, tiskařem bude jako já, já budu deset let žít lenocha*).⁴⁶⁹ V řadě dělnických vzpomínek je vysloveno přání, že by v dětských letech raději déle zůstali ve škole, avšak z vůle rodičů nemohli dále do školy chodit („*když jsem ve čtrnácti dostal vysvědčení ze školy, nechtěl jsem být nádeníkem a přes odpor matky, že mě nemůže další tři roky žít, našel jsem si místo jako zámečnický učeďník...*“).⁴⁷⁰

I.G Kostel

Rodiče často posílali děti do kostela jako první a sami mnohdy přicházeli později, zejména otcové, kteří si drželi odstup od církve a matky v případě, že nestíhaly připravit nedělní oběd.⁴⁷¹ Děti tedy zastupovaly rodiče na mši a svou účastí na liturgii zajišťovaly rodině požehnání a spásu (zástupné křesťanství). Krom toho si děti mohly v kostele také přivydělat ministrováním.

Nicméně lze usuzovat, že dělnické děti do kostela příliš nechodily – jednak byl kostel ve městě často daleko (např. Holek měl potíže dojít kvůli špatným botám), jednak neměly vhodné oblečení a rodičům mohlo připadat nevhodné, aby šly v nuzném oblečení, neboť v kostele reprezentovaly celou rodinu. Přesto ve zbožných krajích, zejména na Moravě, nebyl oblek překážkou a děti se ve svátečních šatech a botách postupně prostrídaly na mších. „*Děti měly každé jedny šaty zvané kanduš na všední dny a šaty sváteční měly tři až čtyři děti dohromady. Boty – jeden až dva páry pro jedenáct dětí. Musil čekat jeden na druhého, až se vrátí z kostela, aby mu půjčil zuté boty.*“⁴⁷² Hlavně však dělnické děti musely přes neděli pomáhat doma či vykonávat alespoň nějakou lehčí práci, která by přinesla nějaký ten měďák či krejcar domů. „*Všední dny mýjely tak v ustavičné práci, a neděle? Neužil jsem ani v nich volna. V Košířích, kdež jsme bydlili, bylo zle o vodu a já musil nosit putny s vodou matce na prádlo až ze Smíchova. I cizím jsem chodil pro vodu a za přinesení putny jsem dostával šesták. Protože*

⁴⁶⁹ HAIS, František a RYŠAVÁ, Eva, ed. *Vzpomínky pražského písničkáře: 1818-1897*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1985, s. 45.

⁴⁷⁰ BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění*. Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 71.

⁴⁷¹ Tato praktika byla reflektována především v Británii a zmiňuje se o ní C. G. Brown.

⁴⁷² BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění*. Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 185.

mě pak trápil můj ubohý zevnějšek, vstával jsem ráno o třetí a tahal do poledne paňmámám vodu, při čemž jsem si vydělal 60-80 krejcarů.“⁴⁷³

I.H Shrnutí

Z pamětí se jeví, že dělnické děti do kostela ve většině případů nechodily. Religiozita jim mohla být zprostředkována matkami, prarodiči a školou. Školu dělnické děti příliš nenavštěvovaly (pokud vůbec), neboť musely zastat práci doma či pracovaly od raného dětství v továrně (také byly často posílány k příbuzným či prarodičům). Pokud přišly s rodiči z venkova, byly většinou odtrženy od styků s prarodiči, tudíž ani zde nemohlo dojít k předávání religiozity. Zbývaly tedy matky, které však do kostela pravděpodobně také příliš nechodily. Buď pracovaly v zaměstnání, nebo musely obstarat práci doma a na kostel, který se obvykle nacházel daleko, nezbyl čas. Přesto mohly být matky poměrně religiózní/spirituální a věnovat se náboženské praxi (modlitby, zpěvy, dělání křížků na chleba, žehnání dětem), která nebyla spojena s přímou intervencí církve a vycházela především z jejich osobní zbožnosti. Řada dělnických dětí musela z důvodu tísnivé situace nastoupit do továrny, kde se setkaly s neuctivým a krutým chováním. Chtěly-li děti uspět v továrně, zůstat delší čas pod starším dělníkem, musely se podvolit pravidlům továrny a nárokům dělníka, který děti osobně vyplácel. V továrně pravděpodobně docházelo k velkému odkouzlení (i otřesu dětské naivity) – svět továren musel být pro děti neobyčejně tvrdý, fungoval podle jiných pravidel a v továrně docházelo k mnoha oplzlostem. Děti, které se do továrny dostaly, byly od religiozity téměř odstřiženy a mohly se setkat jen s osobní zbožností. Vztah dětí k religiozitě, církvi, křesťanství, byl výrazně narušen, avšak toto odtržení neznamenal, že by nebyly spirituální.

⁴⁷³ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 19.

9 Dělnické hnutí ve vztahu k náboženství

„Můj otec byl tiskařem kartonů. Nesmíte zapomenouti, že tento druh lidí vedl tenkrát také zvláštní život, o jakém nyní tovární dělníci nemají ani pojmu. Tiskaři vydělali slušný peníz a vlastníky továren v pravém slova smyslu terorisovali. V tu dobu, jakož i později, a sice do doby, kdy zavedeny byly v továrnách stroje, záviseli továrníci od dělníků a nikoli dělníci od továrníků jako nyní. Tiskaři pracovali, kdy se zlíbilo jim, a nikoli, kdy přál si tak vlastník továrny, který se vůbec nikdy nesměl odvážit dáti nějaký rozkaz, nýbrž vždy musil slušně a mnohdy dosti důtklivě prositi, než vrátili se zpupní dělníci do práce. Příčinou toho byl nedostatek pracovních sil. Tiskaři zřídka pracovali celý týden. Obyčejně si dali v sobotu vyplatit mzdy a zasedli v celých sborech do hospod, odkud se nehnuli, až propili poslední groš, takže skoro vždy teprve ve středu nebo ve čtvrtek začali znovu pracovat. Vedli tudíž život pustý a divoký...“⁴⁷⁴

Poměry textilních dělníků, jež tvořili značnou část tehdejšího dělnictva, bývají v Arbesových dílech před zaváděním tzv. „perotin“ (mechanických tiskařských strojů) ve 40. letech 19. století silně idealizovány. Podle spisovatele měli dělníci lepší plat a majitelé kartounů museli jednat uvážlivě, aby jim dělníci přišli do práce a továrna mohla vykonávat svou činnost. Nicméně podle historika Zelinky již před zaváděním perotin pracovali v kartounkách hojně malé děti, které si s sebou brali otcové, aby zvýšili svou produktivitu (a tím i zisk) a také z toho důvodu, aby nemuseli platit cizího štrajchpuclíka, čímž vydělané peníze zůstaly doma.⁴⁷⁵ Ve 40. letech se do Čech začaly zavádět perotiny, které hromadně nahrazovaly v kartounkách dělníky. Podle Jirouška 1 perotina vypudila 25-30 tiskařů z továrny a výrazně snížila platy. Před rokem 1840 vydělal tiskař kartounů 28-32 zl. měsíčně a se zavedením stroje dostal 12-16 zl. Perotiny nakoupily i smíchovské kartounky u Porgesů a Przíbramů, a to konkrétně perotiny z dílny Caspara Hummela, které měly cenu 1400 tolarů a zastaly práci 10 tiskařů. K obsluze perotiny pak stačily dvě dospělé osoby, případně bylo třeba ještě dvou dětí roztíračů, pokud roztírání barvy nefungovalo mechanicky.⁴⁷⁶

Údajně nejhůře se k dělníkům zachovali bratři Porgesové vlastníci kartounku v Praze a na Smíchově. Nakoupili největší množství perotin a tlačili mzdy ze všech majitelů továren

⁴⁷⁴ ARBES, Jakub. *Šílený Job: romanetto*. V Praze: F. Šimáček, 1900, s. 87-88.

⁴⁷⁵ ZELINKA, Timoteus, Č. Smíchovské kartounky v XIX. století. In: *Hollar: čtvrtletní sborník grafické práce*. Praha: Sdružení českých umělců grafiků Hollar, roč. 1951, č. 23, s. 161.

⁴⁷⁶ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl 1, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast, 1900, s. 9; NIEDHAMMER, Martina. *Jen pro peníze?: pražské židovské elity v 19. století - skupinová biografie*. Překlad Veronika Dudková a Daniel Polakovič. Vydání první. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2016, s. 34.

nejvíce dolů. Dělníci na Smíchově se nehodlali smířit s velkým poklesem cen a vyslali desetičlennou deputaci k továrníkovi. Zástupci žádali, aby perotiny byly odstraněny a zůstaly v platnosti staré mzdy. Továrník Porges jejich návrhy neschválil a dokonce chtěl, aby šest členů bylo zatčeno. Dělníci na jeho odmítavou reakci odpověděli vyhlášením stávky, ke které se brzy přidali i dělníci z továren od Prizibramů, Brandeisů, Epsteinů, Beer Porgesů a Dormitzerů. Sročení dělníci přednesli své žádosti ohledně zachování starých mezd a odstranění perotin, avšak továrníci nechtěli s dělníky vyjednávat a jejich požadavky nepřijali. Dělníci byli jedním pobouření a hromadná stávka nakonec vyústila v ničení strojů v továrnách u většiny výše jmenovaných továrníků. Následně se stávkující vydali za místodržícím arcivévodou Štěpánem, který se však odmítl do záležitosti zásadně zapojit. Na stávkující dělníky nakonec bylo vysláno vojsko, které vzpouru potlačilo. Následně sice došlo na vyjednávání s dělníky, platy se na chvíli zlepšily, avšak netrvalo dlouho a brzy se vše znovu vrátilo do „starých kolejí“.⁴⁷⁷

9.1 Kampelík – lidumilný křesťan, ale neupřímný katolík

Situace tiskařů se ani v následujících letech nezlepšila a hrozilo latentní nebezpečí, že se textilní dělníci znovu vzbouří. Výbušnou situaci začal řešit až o čtyři roky později Svatováclavský výbor (březen 1848),⁴⁷⁸ který však nakonec bod o „Organizaci práce“ z národního programu vypustil.⁴⁷⁹ Napjatá situace dále eskalovala, a aby se zamezilo dalšímu krveprolití a ničení továren, byl Měšťanskou besedou a pražskou městskou radou osloven jako prostředník pro vyjednávání mezi tiskaři (dělníky) a zaměstnavateli lékař a byvší seminarista František Cyril Kampelík,⁴⁸⁰ který měl pověst „lidumila“. Kampelík se zdráhal pozici přijmout, avšak nakonec se rozhodl vyjít prosbě vstříc a vzal celou ožehavou záležitost na svá bedra. Na jedné straně mravně působil na dělníky a snažil se v nich vyvolat „náboženský a mravní cit“, aby konflikt v Praze již více neeskaloval („*Kampelík pozoroval na tiskařích velikou*

⁴⁷⁷ TOBOLKA, Zdeněk Václav. *Textiláci: první průkopníci dělnického hnutí v Čechách: napsáno podle původních pramenů*. Třetí přepracované vydání. V Praze: Práce, 1950, s. 43-45.

⁴⁷⁸ Konkrétně se jednalo o 11. březen.

⁴⁷⁹ Více o Svatováclavském sněmu a sociální otázce TOBOLKA, Zdeněk Václav. *Textiláci: první průkopníci dělnického hnutí v Čechách: napsáno podle původních pramenů*. Třetí přepracované vydání. V Praze: Práce, 1950, s. 42-45, 72.

⁴⁸⁰ Kampelík (1805-1872) vstoupil do semináře z nouze. Nechtěl se stát knězem, cítil se především jako vlastenec. Přesto po třech letech „s lítostí svlékal bohoslovecký talár, k němuž duše jeho přilnula.“ KOMÁREK, František. *František Cyrill Kampelík: obraz životopisný*. V Hradci Králové: Bratři Peřinové, 1895, s. 11-22.

náboženskou a mravní zpuštělost a strašný hmotný nedostatek.“).⁴⁸¹ Na straně druhé se pokoušel přemluvit vyšší vrstvy, aby měly slitování s tiskaři a dostalo se jim spravedlivé důstojné mzdy. Kampelík argumentoval obzvláště na základě citovém a mravním a své promluvy halil do křesťanského rámce.

Na jeho doporučení sepsali tiskaři spis zvaný *„Horlivá prosba na Pražské měšťanstvo od sboru tiskařského“*, který předali slovanskému výboru. *„Mějte citu lidského, pomozte, neboť se již u dráhy nebezpečnosti, doufáme, že šlechetné srdce Vaše se pohne a nám předešlé spravedlnosti pomůžete, bychom svá řemesla dle předešlých časů provozovali a svědomitě placeni byli; my jsme s Vaší láskou spokojeni a před celým světem hlásati budeme: Sláva jim, drahým zástupcům našim; neboť oni nás před hrobem stojící k životu vrátili, otcovské ruky podali a chléb opatřili. Sláva králi, sláva vlasti, sláva jim; Bůh s námi a svatá svornost.“*⁴⁸² Tiskaři ve své strategii přemlouvání měšťanů využili křesťanské terminologie. V závěru prosby vyjádřili naději, že Bůh bude na jedné společné straně a dali svornosti (jednotě) hodnotu posvátnosti, již kladli důraz společné harmonické řešení podobně jako Kampelík. Tiskaři předložené východisko i Kampelíkovy názory se podobaly ideálním návrhům, které nabízela katolická církev. Církev spatřovala jedinou možnost v návratu ke křesťanské lásce, v níž se bohatí rozdělí s chudými. Podobně jako Kampelík prosazovala církev společenskou jednotu a odkláněla se od konfliktních řešení.

Kampelík usiloval o to, aby smíření nepokojů mezi tiskaři a měšťany bylo veřejně stvrzeno mší. Dohodl se s farářem Janem Arnoldem, aby sloužil mši u (staré) sochy sv. Václava na Koňském trhu. Na této mši měli tiskaři složit veřejný slib, že se budou chovat pokojně a tím osvědčí, že jsou řádnými občany. Slavnostní slib pak proběhl u oltáře, kde stál samotný Kampelík. Je patrné, že křesťanství zde mělo sloužit jako tmel, který spojí rozdělenou společnost zpět k sobě. Nadto zde došlo k „magickému“ slibování poslušnosti, které mělo základ ve veřejně konaném rituálu. Klid však dlouho nevydržel a po mši propukly nepokoje. Mnoho dělníků se v bouři roku 1848 zapojilo po boku studentů a několika málo radikálů do bojů proti rakouské armádě vedené knížetem Alfredem Windischgrätzem. Podle Jirouška tiskaři splynuli s „revolučním živlem“ *„a v něm též utonuli, tak že po roce 1848 po nich není*

⁴⁸¹ KOMÁREK, František. *František Cyrill Kampelík: obraz životopisný*. V Hradci Králové: Bratři Peřinové, 1895, s. 42.

⁴⁸² Cit. dle JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl I, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast', 1900, s. 11.

památky.⁴⁸³ Mimo revoluční dění⁴⁸⁴ nezůstal zcela ani Kampelík, za což byl později vyšetřován rakouskými úřady.

Podle dostupných materiálů⁴⁸⁵ měl Kampelík mezi dělnictvem úspěch a z „*Horlivé prosby*“ vyplývá, že křesťanské kódování bylo pro tiskaře srozumitelné a na jeho zásady byli ochotni přistoupit. Je sice otázkou, jakým způsobem Kampelík s tiskaři neoficiálně vyjednával a co dělníkům konkrétně sliboval, když za nimi chodil do hostince; každopádně jeho typ veřejné komunikace byl dělníky obecně přijímán a nikterak se vůči němu nebouřili.⁴⁸⁶

Kampelíka hodnotí Jiroušek slovy: „*byl v národním, náboženském i sociálním ohledu zvláštní duch. V osobním jednání dobrák, srdce by byl s každým rozdělil, na stanovisku národním byl panslavista, na stanovisku náboženském neupřímný katolík a na stanovisku sociálním, liberál.*“⁴⁸⁷ Kampelík na sklonku 60. let uveřejnil sérii článků v časopisu „*Svoboda*“ týkajících se křesťanství a katolictví. V článcích vyzdvihuje návrat ke kořenům křesťanství, k náboženství lidskosti a zároveň kritizuje katolicismus, který se staví pokroku a libuje si v přepychu.⁴⁸⁸ Kampelík volá po lidumilném křesťanství a po zřízení národní církve.⁴⁸⁹ Přes tyto výpady nazírá Jiroušek Kampelíkovu snahu v dobrém světle a shoduje se s ním, že dělnictvo si musí především pomoci samo. Naopak socialista Zápotocký posuzuje Kampelíkovu činnost spíše negativně a tvrdí, že byl pod vlivem klerikálů a na celou situaci hleděl jako omezený podnikatel. Dělníkům pak radil, aby se nebouřili, byli klidnými, pobožnými a důvěřovali

⁴⁸³ Jirouškovo vyjádření je spíše obrazné než přesné, avšak dobře vystihuje situaci tiskařů a dělníků v následných letech po roce 1848. JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl 1, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast', 1900, s. 11.

⁴⁸⁴ Literatura se liší ve výkladu Kampelíkova zapojení do bojů. Jiroušek jeho činnost umírňuje („*na bouřlivém hnutí repealistů a výstředních živlů neměl podílu*“). Kárník naopak zdůrazňuje, že k obraně proti rakouské armádě povolal dělníky právě Kampelík.

⁴⁸⁵ Podle Jirouška a samotného Kampelíka.

⁴⁸⁶ Mezi hodnotiteli Kampelíka dochází k rozporům, z kterého utopického socialisty myšlenkově čerpal, zda z Proudhona a Fouriera (VOLF. *Naše dělnické...* s. 48) či Blanca (HORÁČEK. *Počátky...* s. 28, II. vyd.) nebo spíše z Owena (KÁRNÍK. *Na úsvitu...* s. 18). Pokud se s některým z autorů skutečně seznámil, zůstává otázkou, jakýma očima jeho spis četl. Postoje zmíněných sociálních utopistů k náboženství jsou různorodé – od odmítání křesťanství (Proudhon, Owen) po jeho využití v nových podobách (Blanc, Fourier). Nicméně odmítání náboženství automaticky nevylučuje užívání náboženského jazyka ani nevymyje náboženská očekávání, jak je patrné u Owena. Owen oficiálním náboženstvím pohrdal, ale užíval náboženské termíny a měl mileniální zápal pro nový morální svět vytvořený duchem. Přes různé názory jsou sociální utopisté kritičtí k tehdejší formě křesťanství. Kampelík měl pozitivní vztah ke křesťanství, avšak problematicky nahlížel jeho formu katolicismus. VOLF, Miloslav. *Naše dělnické hnutí v minulosti*. V Praze: Práce, 1947, s. 48; HORÁČEK, Cyril. *Počátky českého hnutí dělnického*. 2. vyd. Praha: Česká akademie věd a umění, 1933, s. 28; KÁRNÍK, Zdeněk. *Na úsvitu dějin české sociální demokracie: od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany (1844-1893)*. První vydání v českém jazyce. Praha: Zdeněk Kárník ml., 2019 s. 18; VOJTÍŠEK, Zdeněk, ed. *Apokalypsa, nebo transformace?: mileniální koncepce v minulosti i současnosti*. Praha: Dingir, 2014, s. 20.

⁴⁸⁷ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl 1, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast', 1900, s. 13.

⁴⁸⁸ FASORA, Lukáš a kol. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*. Vydání první. Praha: Academia, 2018, s. 127-28.

⁴⁸⁹ NOVOTNÝ, Jan. *František Cyril Kampelík*. 1. vyd. Praha: Melantrich, 1975, s. 235-36.

zaměstnavatelům („...uskrovnili se, ve svých požadavcích a pomohli tím podnikatelům, aby mohli vybřednout z krize. Pomohou tím prý sami sobě.“).⁴⁹⁰

9.1.1 Spolkově zatuhlé mezidobí

Po bouřlivém roce 1848 dělnický ruch na téměř 20 let skoro utichl. V roce 1852 byly vydány tvrdé restriktivní zákony, které se vedle tisku vztahovaly i na spolčování a ve své podstatě jej znemožnily. Zákony zamezovaly vzniku dělnických spolků, kde by se dělníci mohli shromažďovat napříč obory a bránily i zřizování svépomocných organizací. Zakládány směly být jen spolky, jež byly pod patronací katolické církve a měly svým uspořádáním cechovní formu. Z tohoto důvodu vznikaly v podstatě jen Jednoty katolických tovaryšů, které však nenabývaly mezi dělníky větší popularity. Na druhé straně však docházelo k rozmachu průmyslu, který stát svými zákony podporoval, neboť mu přinášel zisk na daních. V roce 1859 byl vydán Živnostenský řád, který umožňoval každému občanu podnikat (vyjma několika málo koncesovaných živností), avšak nikterak výrazně neupravoval práva dospělých zaměstnanců, protože by podle svých slov porušil „*individuální svobody osob svéprávných*.“⁴⁹¹ Práce dětí byla omezena - panoval zákaz práce dětí do 10 let v továrnách, ve věku 10-12 let mohly děti pracovat se svolením obce a pro mladší 14 let měla být pracovní doba do 10 hod. Nicméně tato nařízení nebyla továrníky respektována a samotní dělníci měli zájem své děti do továren posílat (kvůli strádání či nechtěli své děti již žít). Navíc zákon prošel „jen o vlasek“ a v některých kruzích panoval dokonce názor, že práce vede k mravnosti.

V 50. letech začalo vznikat velké množství továren a tovární dělnictvo mohutně nabývalo na počtu. Avšak nebylo zákonů, které by dělnictvo chránily a také nebyla možnost zřídit spolky, které by dělnictvo podporovaly. Lehké rozvolnění přišlo až na počátku 60. let, kdy byl vydán Říjnový diplom a v následném roce únorová ústava (1861), které umožnily vznik nových spolků. Tohoto rozvolnění v českém prostředí nejvýrazněji využili typografové, kteří si zřídili spolky Typografia (1862) a Typografická beseda (1865) a také strojní dělníci, kteří v roce 1863 založili Ústřední spolek pražského dělnictva.⁴⁹²

⁴⁹⁰ Jediné, co Zápotocký oceňuje je Kampelíkova poctivost. ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky*. Praha: Československý spisovatel, 1954, s. 18.

⁴⁹¹ KÁRNÍK, Zdeněk. *Na úsvitu dějin české sociální demokracie: od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany (1844-1893)*. První vydání v českém jazyce. Praha: Zdeněk Kárník ml., 2019, s. 20.

⁴⁹² Během 60. let se scházelo i několik málo aktivních dělníků, kteří rokovali ponejvíce v hostinci U Petrůčků. ŠTASTNÁ, Jarmila, ed., ROBEK, Antonín, ed. a MORAVCOVÁ, Mirjam, ed. *Stará dělnická Praha: život a kultura pražských dělníků 1848-1939*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1981, s. 52-53; KÁRNÍK, Zdeněk. *Na úsvitu*

9.2 Vznik Oulu

V polovině listopadu⁴⁹³ 1867 byl vydán ve Vídni nový spolčovací zákon a shromažďovací zákon, který otevíral dveře vstříc spolkovému životu. Pražští dělníci na vydání zákona zareagovali velice rychle a hned se pustili do diskuzí ohledně založení dělnického spolku a také časopisu. Dělníci si však nevěděli rady s různými právními náležitostmi. Za této situace přivedl Jan Chleborád na jednu poradu svého bratrance a doktora práv Františka Ladislava Chleboráda (1839-1911), který se rozhodl angažovat v dělnické otázce. Chleborád byl konzervativního staročeského smýšlení a staročeský vliv se posléze projevil i v dělnickém hnutí.

Již 1. prosince 1867 vyšlo první číslo nového dělnického časopisu „*Dělník*“, které redigoval typograf Václav Petr. Časopis byl tištěn v podniku Jana Stanislava Skrejšovského, ambiciózního politika, který chtěl po Palackém převzít vedení strany.⁴⁹⁴ „*Dělník*“ byl vzdělávacími novinami pro české dělnictvo a nabádal dělníky *“k spolčování a k sjednocování všech výrobních tříd a hájil také prospěchy a zájmy dělnictva dle možností.”*⁴⁹⁵ Dělnický časopis byl původně nepolitickým plátkem a záměrně se politice vyhýbal. Nicméně nakonec se byl časopis vnějšími okolnostmi do politiky vtažen. Do časopisu v počátcích přispívala i řada radikálnějších lídrů v sociálním hnutí – Jan Bavorský, mladočesky orientovaný typograf a Josef Boleslav Pecka, socialista, který zprostředkovával znalosti o socialismu.

V polovině prosince 1867 se konala na Sřeleckém ostrově první porada o založení dělnického podnikatelského svépomocného spolku. Jeho předsedou se stal František Ladislav Chleborád, který v otázce sociální navazoval na Kampelíka a prosazoval ideu, že dělnictvo si může pomoci jedině samo a nemá se spoléhat na pomoc státu. Spolek Oul měl hned od počátku veliký úspěch, necelé tři měsíce po založení čítal 3 103 členů a čistého jmění na 28 090 zl. Dělnictvo důvěřovalo svépomocnému podnikání spolku, který nakupoval ve velkém (většinou

dějiny české sociální demokracie: od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany (1844-1893). První vydání v českém jazyce. Praha: Zdeněk Kárník ml., 2019, s. 19-28.

⁴⁹³ Konkrétně 15. listopadu.

⁴⁹⁴ To se však Skrejšovskému nepodařilo a vedení strana po smrti Palackého (1876) převzal František Ladislav Rieger. Skrejšovský po různých peripetiích odešel do Vídně, kde i skončil (1883).

⁴⁹⁵ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl 1, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast', 1900, s. |23.

potravin) a prodával v malém či drobném obchodě. Po vytvoření spolku Oul převzala řada dělnických svépomocných spolků v Čechách (279) stanovy Oulu.⁴⁹⁶

První dělnické shromáždění se konalo 17. května 1868 následný den po položení základního kamene Národního divadla na Střeleckém ostrově a na schůzi dorazilo více než 1000 dělníků. Schůzi zahájil předseda spolku Oul František Chleborád slovy: „*Ve jménu Boha Trojjediného, ve jménu svatých za nás orodujících patronů českých, zahajují první shromáždění dělnictva českého.*”⁴⁹⁷ Tato citace úvodu proslovu se objevuje téměř ve všech publikacích, které se věnují sociálnímu hnutí, díky čemuž se věta stala symbolem počátku dělnického hnutí. Zároveň však tento úvod Chleborádova proslovu legitimizuje v socialistických pamětech pozdější rozkol v Oulu, kdy se radikálnější členové začali proti Chleborádovi bouřit a vytvořili opozici. Úvod promluvy je formulován nábožensko-teologickým (Trojjediný) a konzervativně národním jazykem a dělnictvo je pojato jako součást národa. Představa národa je Chleborádem pojmována po vzoru staročeků – jako národ, který je součástí monarchie a není v tendencích pokrokářských, radikálně svobodomyšlných, jaké hlásali mladočeši.

Chleborád chtěl držet dělnickou otázku mimo politiku, poněvadž se obával, že by mohla zbytečně štěpit společnost. Podle jeho názorů spočívá společenský řád na poměru dvou tříd – podřizující a podřízené. „*Přirozený poměr těchto dvou tříd je nezměnitelný, zakládá-li se na rozdílnosti lidských vloh, jimiž Bůh nadal každého z nás.*”⁴⁹⁸ Rušení takového uspořádání by bylo podle Chleboráda nerozumné a ničemu by nepomohlo. Společenské uspořádání je tedy podle Chleboráda dáno Bohem a soukromé vlastnictví je přirozeným božským právem („postaral se o něj Bůh“). Tímto smýšlením se nevymyká katolickému diskursu tehdejší doby. V „Časopisu katolického duchovenstva“ vycházely články, které hlásaly, že původcem chudoby není jen člověk, ale i Bůh, který vše řídí a chudí jsou nezbytnou součástí společnosti. Přes tuto danost je třeba být chudým na blízku a podporovat je, poněvadž bída může svést člověka k hříchu a člověk zde na zemi není jen pro to, aby trpěl. V posledku však smysl lidského života není v tomto světě a tomu by se měl lidský život podřizovat.⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl 1, Od roku 1840 do roku 1885.* V Praze: Družstvo Vlast', 1900, s. 24-26.

⁴⁹⁷ Věta se nachází např. ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky.* Praha: Československý spisovatel, 1954, s. 24.

⁴⁹⁸ „*Společenský řád spočívá na poměru dvou tříd – třída podřizující a podřízená. Přirozený poměr tento je nezměnitelný, pokud se zakládá na rozdílnosti vloh, kterýmiž Bůh nadal každého z nás. Rušení jeho bylo by tudíž nerozumné a nepomohlo by ničeho.*” KLÍMA, Arnošt. *Počátky českého dělnického hnutí.* 4. vyd., ve Svobodě 3. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 55.

⁴⁹⁹ Např. SLÁMA, František. *Zásluhy křesťanského náboženství o prozřetelné zaopatření nuzných.* In: *Časopis pro katolické duchovenstvo: vydáván přispíváním mnoha duchovních a učených mužů od Kněze Arcibiskupské Pražské konsistoře* [mikrodokument]. Praha: Knížecí arcibiskupská pražská konsistoř, 1831, roč. 3, č. 1, s. 33-72.

Chleborád spatřoval východisko ve zlepšení dělnických poměrů v potravinářských spolcích, které by mohly zlepšit ekonomické postavení dělnictva. Dělnictvo zahrnuje Chleborád do národa a mělo by se podle něj zapojovat do ekonomického nacionalismu. *“Dělnictvo československé chce blahobytu svého domáhati se vedle podnikatelů vlasteneckých a bojovat toliko proti kapitálu cizáckému, nikoli domácímu, a podnikatelství se zúčastňujíc řady podnikatelů vlasteneckých množiti, jednotu národa tužiti a zvelebováním průmyslu vlasteneckého nejen sobě, nýbrž i celému národu k zmožnosti, nevyhnutelné to podmínce svobody politické a státní moci národní pomáhati, k čemuž Bůh dopomáhej.”*⁵⁰⁰

9.3 Opozice v Oulu

Rozkol v Oulu přišel záhy po jeho ustanovení. Proti Chleborádovi se vytvořila v Oulu liberální opozice, která chtěla vtáhnout dělnictvo do politiky a požadovala pro dělnictvo větší výdobytky. Do opozice patřili typografové Jan Bavorský, František Loh, Antonín Pellant, Jan Pelc, též i Václav Petr, který se později názorově umírnil a Václav Žižka, křesťanský socialista. V opozici tedy nebyli jen radikálové, ale i umírněnější stoupenci, kteří volali po větších změnách. Opozice v Oulu vzrostla natolik, že její stoupenci byli krátkodobě vyloučeni (ti však byli zvoleni hned zpět). Tito členové pak začali zakládat dělnické besedy či se v nich výrazně angažovali.

Dělnické besedy usilovaly o duchovní a hmotný blahobyt dělnictva – rozvíjet vzdělání skrze přednášky a knihovny, společenský život, divadlo, zpěv, plesy a výlety. Dělníci se v nich mohli družit napříč profesemi (nejen podle odvětví jako před rokem 1867). Aktivita dělnických besed byly silně prodchnuty radikálním nacionalismem mladočechů, který akcentoval husitství. Husitské symboly se hojně objevovaly na reprezentačních událostech a festivitech besed. Během plesu pořádaného Malostranskou besedou v roce 1870 stál v průčelí sálu táboritský znak, který byl tvořen kalichem, cepem, sudlicí a mečem. Dále bylo v sálu sousoší Jana Žižky a Jiřího z Poděbrad. Velice ctěn byl i mistr Jan Hus (hojně se slavil o 500 výročí jeho narození), avšak husitství nebylo obdivováno z perspektivy náboženské (v čem byly dobré požadavky z hlediska duchovního), ale nacionální (v čem jsou dobré pro národ). Z hlediska symboliky se často objevovaly v besedách sudlice, palcáty, zpodobnění Jana Žižky, které vyjadřovaly

⁵⁰⁰ Resoluce 17. května 1868, Cit dle KLÍMA, Arnošt. *Počátky českého dělnického hnutí*. 4. vyd., ve Svobodě 3. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 56.

bojovnost a radikalitu. Dělnické besedy, vyjma Karlínské, neměly dlouhého trvání – Dělnická beseda na Smíchově zanikla již v roce 1871 a Malostranská dělnická beseda o rok později.

Opozice v Oulu se chopila i pořádání táborů dělnictva. Přelom 60. a 70 let 19. století se nesl ve znamení táborů lidu, které se shromažďovaly v národním duchu na význačných českých místech. Táborový duch pronikl i do dělnického hnutí a první dělnický tábor byl svolán na letenskou pláň v roce 1869 (23. květen). Na tomto táboru ještě řečnil Chleborád a Jiroušek odhaduje počet účastníků se dělníků na 30 tisíc. Další tábor však již vedla opozice, která ho svolala na Rohanský ostrov v Karlíně (30. května 1869). Druhý tábor kladl důraz na svobodu a prohlašoval, že dělnictvo může být svobodné jen ve svobodném národě. Obecně se druhý tábor nesl v duchu radikálnějších nacionálních myšlenek (nikoli sociálně demokratických),⁵⁰¹ ale nijak nevymezoval vůči náboženství. Na závěr rezoluce pak zaznělo: „*Tak nám dopomáhej Bůh!*“⁵⁰²

Chleborád se rozhodl Oul krátce po vnitřním rozkolu opustit (1869) a Oul po 6 letech trvání (1875) zanikl. S rozkolem v Oulu se dostávaly do popředí radikální myšlenky, avšak o socialismu neměl nikdo valného tušení.

9.4 Počátky dělnického tisku

První dělnický časopis se objevil již v roce 1848, kdy František Cyril Kampelík založil „*Hlásník: Poučení tiskařů, řemeslníků a jiných občanů*“. Poté téměř na 20 let vydávání dělnického tisku utichlo a až teprve s vydáním nového spolčovacího zákona se dělnictvo znovu dalo výrazně do pohybu. V roce 1867 vznikl časopis „*Dělník*“ v okolí nově se tvořící skupiny Oul. *Dělník*, jehož šéfredaktorem byl Václav Petr, vycházel jednou za čtrnáct dní v počtu 700 kusů a z počátku se tematicky zaměřoval jen na svépomoc (obchodování), vzdělání a posílení kolektivního ducha dělnictva.⁵⁰³ Časopis však byl již v roce 1868 zastaven, protože jeho šéfredaktor musel nastoupit do vězení. Po svém propuštění v následném roce pak Václav Petr *Dělníka* obnovil a vrhl se tematicky i do politiky. Časopis však vlivem opozice, radikálních liberálů a socialistů, kteří založili „*Dělnické listy*“, ztrácel na významu a definitivně zanikl již v roce 1871.

⁵⁰¹ I Zápotocký přiznává, že v opozici nikdo neměl tušení o socialismu ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky*. Praha: Československý spisovatel, 1954, s. 24.

⁵⁰² JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl 1, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast', 1900, s. 46.

⁵⁰³ Jak již bylo uvedeno nabádal „*ke spolčování a jednotě všech výrobních tříd*“.

Během zastavení *Dělníka* vznikl časopis „*Oul*“, který se jako první dělnický časopis věnoval politice. Časopis však záhy přešel do opozice vůči Chleborádovi, načež Chleborád založil nové časopisy – nejprve „*Jednotu*“, již po 5 číslech nahradila „*Včela*“.⁵⁰⁴ Tyto časopisy měly být protiváhou opozičního časopisu „*Oul*“, který se věnoval politice, od níž se se ji konzervativci snažili držet, aby se dělnictvo politicky neštěpilo, neztrácelo svou sílu a také na něj mohli uplatňovat svůj vliv. Do *Oulu* přispívali i mladočesky orientovaní spisovatelé (Karel Sabina, Josef Barák) a dělníci (Bavorský), kteří se snažili přiklonit dělnictvo na svou stranu a získat jeho sílu ve svůj politický prospěch.⁵⁰⁵ Články s dělnickou tematikou vydávaly mladočeši i v „*Českém dělníku*“, který byl založený po zastavení časopisu *Oul* (1869) a posléze publikovali i v *Dělnických listech*.

Dělnické listy vznikly podle Jirouška „díky“ tajné alianci sociálních demokratů a mladočechů, kteří se rozhodli založit radikálně liberální noviny.⁵⁰⁶ Vydávání *Dělnických listů* bylo svěřeno mladočeskému a silně antiklerikálnímu Josefu Barákovi, který se však hned od počátku pokoušel vtlačit dělnické hnutí pod hnutí národní. Již v prvním svém článku píše: „*Dělnictvo musí vlastní snahou a prací z pout se vysvoboditi. Při tom však musí býti dělník především Čechem a české dělnictvo přijímá celý program národní a státoprávní také ve svůj program.*“⁵⁰⁷ Ještě v průběhu prvního roku Barák odešel a v časopise převážil „sociálně demokratický“ směr, který tvořili především Ladislav Zápotocký a Josef Boleslav Pecka. S rokem 1874 však v *Dělnických listech* opět zvítězilo mladočeské ražení, neboť sociálně demokratičtí redaktori vystoupili z redakce kvůli tomu, že byl otisknut článek o Národním divadle, jenž byl původně redakcí zamítnut. Sociálně demokratičtí redaktori si z toho důvodu založili časopis „*Budoucnost*“, který začal vycházet s nákladem 1100 kusů a při svém zániku v roce 1882 dosahoval jeho počet 1700 kusů. Se vznikem časopisu *Budoucnost* přišly *Dělnické listy* o velké množství odběratelů, a nakonec na krátký čas zanikly (1876).

Radikální *Dělnické listy* však odvedly velké množství abonentů konzervativně dělnickým periodikům *Dělníku* a „*Dělnickým novinám*“, jimiž se katolické kruhy snažily ideově podchytit dělníky. *Dělnické noviny* vycházely od roku 1870 pod vedením typografa Antonína Tůmy. Od roku 1874 bylo jejich vedení převzato Katolickým dělnickým družstvem

⁵⁰⁴ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl 1, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast', 1909, s. 32.

⁵⁰⁵ BEDNAŘÍK, Petr, JIRÁK, Jan a KÖPPLOVÁ, Barbara. *Dějiny českých médií: od počátku do současnosti*. 2., upravené a doplněné vydání. Praha: Grada, 2019, s. 116-118.

⁵⁰⁶ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl 1, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast', 1909, s. 36.

⁵⁰⁷ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl 1, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast', 1909, s. 36.

a šéfredaktorem časopisu se stal stříbrník Václav Žižka. Noviny však o rok později zanikly a byly obnoveny až v 90. letech pod silně konzervativně katolicky orientovaným spolkem Vlast', jenž se zaměřoval na dělnickou otázku a v přílohách také na pedagogiku a katechetiku. *Dělnické listy* tak výrazně přispěly k pádu konzervativního dělnického tisku. Během první poloviny 70. let 19. století tak sociálně demokratické kruhy opanovaly dělnické časopisy a po dlouhý čas neměly žádnou konkurenci.

Dělnické listy byly obnoveny již v roce 1877, list se potýkal s častými konfiskacemi a nebylo výjimkou, že se na jeho stránkách objevovala prázdná pole – pozůstatky po článcích, které kvůli cenzuře nemohly vyjít. V roce 1880 se *Dělnické listy* přestěhovaly do Vídně v naději, že budou ve městě do té doby benevolentnějšímu k dělnickému tisku méně cenzurovány. Nicméně i ve Vídni se začala situace zhoršovat a počátkem roku 1884 vyhlásila vláda rozpuštění dělnických spolků a zastavila vydávání dělnického tisku. Důsledkem toho zanikly i *Dělnické listy*.

Dělnický tisk (1867-1884)				
Název	Rok vydávání	Orientace	Hlavní redaktoři	Poznámky
Dělník	1867-68, 1869-71	Konzervativní	Václav Petr	Po Hlasu druhé dělnické noviny
Dělnické noviny	1870-75	konzervativní (staročeská), poté katolická (od 1874)	Antonín Tůma	
Oul	1868-69	Přechod do opozice vůči Chleborádovi	Karel Bělecký	Původně podpora Chleboráda
Český dělník	1868-71	„Nástupce časopisu Oul“ – opozice vůči Chleborádovi	Václav Studnička	
Dělnické listy	1872-74, 1874-76 (mladočeský směr), 1877-84, od 1881 tištěny ve Vídni)	Mladočeská, sociálně demokratická	Josef Barák (1872 odchod z redakce), Josef B. Pecka, Ladislav Zápotocký	1874 vystoupení sociálně demokratických stoupenců z redakce – (Pecka Zápotocký aj), přechod do Budoucnosti
Budoucnost	1874-82	Sociálně demokratická	Josef B. Pecka, Ladislav Zápotocký	

9.4.1. Dělnické listy a antiklerikalismus

V *Dělnické listech* se od počátku objevoval antiklerikální duch. Listy o náboženství vyjma negativních zpráv nereferovaly. Již v devátém čísle se objevila výraznější kritika křesťanství ve vztahu k demokracii. V titulním článku „O demokracii,“ profesor Tonner ukazuje, jak se v dějinách vyvíjela demokracie a zastává tvrzení, že učení Kristovo bylo zcela zásadní pro rozvoj demokracie v prvních sborech. Nicméně v následných staletích se zkazilo světskou mocí.⁵⁰⁸ V osmnáctém čísle pak *Dělnické listy* reagovaly na článek v konzervativních *Dělnických novinách* „Demokratismus a křesťanství“: „[...] *neboť neslycháno, aby dělnický časopis hlásal českému lidu, že demokratismus značí „zákony církve co nejprísnejši*

⁵⁰⁸ TONNER. O demokracii. In: *Dělnické listy*. Praha, 1872, č. 9, s. 79-80.

plniti“ „ k poslušnosti k církvi že se musí každý sám ustanoviti“, že konečně demokracie není nic jiného, než „otázka, jak lze víru křesťanskou vzkřísiti“ a podobných a podobných nesmyslných a zlomyslných věcí více!“⁵⁰⁹

Jiroušek poukazuje, že mezi lety 1878-1880 došlo ke vzniku několika antiklerikálních až atheistických pokrokových novin – „Světlo“, „Pravda“, „Právo“, „XX. Věk“, „Volnost“, „Svoboda“, „Pochodeň“, která přešla v „Novou Pochodeň“. Podle něj tyto časopisy mnohem více zanesly ateismus mezi dělnictvo než Barák se svým časopisem „Svoboda“ a měly velký podíl na odpadnutí dělnictva od víry.⁵¹⁰ *Pravdu a Právo zakládal Josef Svobodoslav Čada. „Ku konci roku 1879 stala se dohoda, strana vzala listy pod svou kontrolu a co redaktora „Pravdy“ jmenovala Františka Kováře. Byl pak od strany sociálně demokratické podporován hlavně tím, že spisy jeho byly doporučovány a šířeny dělnictvem.“⁵¹¹ S časopisem Světlo sice podle Bernáška strana spojena nebyla, avšak byla inzerována v Dělnických listech i v Budoucnosti.⁵¹² Pochodeň (1880) zřídil Josef Florián, který se však brzy se se sociálními demokraty rozkmotřil, neboť sociální demokracie se postavila proti všeobecnému hlasovacímu právu. Florián proto založil Novou Pochodeň (1880-81), která záhy zanikla.*

Z Rezlerových pamětí je zřejmé, že antiklerikální listy (zmiňuje „Právo“, „Pravda“, „Světlo“) byly v sociálně demokratickém prostředí, a i mezi některými dělníky odebírány a Dělnická jednota je nabízela ve své knihovně. „Z časopisů byly vyvěšeny „Děl. Listy“, „Budoucnost“, „Humoristické list“, „Národní listy“, „Právo“, „Světlo“, Říp“, Podřipan“, „Americký Slovan...“⁵¹³ Je tedy velice pravděpodobné, že antiklerikální duch našel ozvěnu mezi sociálně demokratickými dělníky právě v 80. letech. 19. století a podle všeho jim byly otevřenější mladší generace.

9.5 Ke vzniku Československé sociální demokracie v Rakousku

„Československá sociální demokracie v Rakousku“ byla založena 7. dubna 1878 na tajném sjezdu v Břevnově v pronajaté místnosti v hostinci „U Kaštanu“. Hostinec se nachází⁵¹⁴ kousek od Břevnovského kláštera, kde se konávala pouť k patronce svaté Markéty

⁵⁰⁹ Demokracie a křesťanství. In: *Dělnické listy*. Praha, 1872, č. 18, s. 170.

⁵¹⁰ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl 1, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast', 1900, s. 68-69.

⁵¹¹ BERNÁŠEK, Josef. *Obrázky z prvních dob dělnického hnutí*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1957 s. 79.

⁵¹² Inzerce zmiňuje HORÁK, Jiří. *Dechristianizace českých zemí: sekularizace jako záměr*. 1. vydání. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2015, s. 170.

⁵¹³ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 46.

⁵¹⁴ Hostinec dodnes stojí.

(Antiochijské), raně křesťanské mučednice pro víru. Podle ní dostal sjezd svůj název⁵¹⁵ a svatá Markéta tak nechtěně otevírá „martyrský“⁵¹⁶ příběh“ sociální demokracie, která byla v následných letech masově pronásledována a její členové zavíráni. Břevnov však nebyl vybrán z náboženských příčin, ale místo bylo zvoleno pravděpodobně z toho důvodu, že jeden z účastníků sjezdu (Vyhnal) měl s majitelem hostince příbuzenské vazby.⁵¹⁷

Sjezd na Břevnově se konal ve velkém utajení, protože policie měla podezření, že se sjezd bude konat a hledala všemožné stopy, které by vedly k odhalení ilegální schůze. Zápotocký v pamětech uvádí: „*Aby nevzbudili účastníci častým vycházením zbytečnou pozornost, nechali si do místnosti, v níž se schůze konala, dáti i noční nádobu. Obsluhu obstarávala jedna ze služek hostinského Vyhnala. Chytré to mladé děvče, které ani před soudem co svědkyně nic neprozradilo.*“⁵¹⁸ Nejprve se sociální demokraté pokoušeli hledat legální cestu a sjezd uspořádat v rámci možností shromažďovacího zákona (uzavřené jednání za výlučné účasti pozvaných). Nicméně po „otřukání“ situace, kdy na pražském ředitelství bylo Františku Mařáčkovi ústně oznámeno, že sjezd by byl neprůchozí, tato varianta padla. Již během března zvýšila policie svou pozornost, neboť získala zprávy, že by mohlo dojít k setkání socialistů. Sledovala pohyb podezřelých osob, které by se mohli sjezdu účastnit a následně nastražila své lidi na nádraží, odkud mohli dorazit delegáti z jiných krajů. Při svém pátrání vtrhla dokonce i do redakce „*Budoucnosti*,“ avšak veškeré pokusy policie byly neúspěšné a sjezd mohl poklidně proběhnout.⁵¹⁹ Díky těmto okolnostem byl sjezd nezáměrně opředen tajuplným konspiračním počátkem.

⁵¹⁵ Někdy je zmiňován markétský sjezd, jindy svatomarkétský. V mnoha případech se také užívá břevnovský.

⁵¹⁶ Mučednický.

⁵¹⁷ Vazbu zmiňuje KÁRNÍK, Zdeněk. *Na úsvitu dějin české sociální demokracie: od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany (1844-1893)*. První vydání v českém jazyce. Praha: Zdeněk Kárník ml., 2019, s. 217; JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl 1, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast, 1900, s. 62.

⁵¹⁸ ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky*. Praha: Československý spisovatel, 1954, s. 59-60.

⁵¹⁹ KÁRNÍK, Zdeněk. *Na úsvitu dějin české sociální demokracie: od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany (1844-1893)*. První vydání v českém jazyce. Praha: Zdeněk Kárník ml., 2019, s. 215-16.

Zakladatelského sjezdu se účastnilo 15 lidí.⁵²⁰ Jeden byl profesionální politik (Ferdinand Schwarz)⁵²¹. Tři účastníci byli původně dělníky (František Mařáček, Josef B. Pecka a Ladislav Zápotocký), avšak ve svých dělnických profesích již nepůsobili a aktivně se zapojovali do politických otázek jako redaktoři či vydavatelé, agitátoři či přednášející ve spolcích. Další tři účastníci patřili mezi univerzitní studenty (Jindřich Seidl, Vladimír Vyhnal a Jan Korec), z nichž minimálně jeden si výrazně přivydělával politickou činností a druhý pravděpodobně alespoň trochu. Devět participujících pocházelo z dělnických profesí a také v nich posléze setrvalo. Z profesního hlediska jich pět pracovalo z kovoprůmyslu, dva ve zbrojním průmyslu a jeden byl horníkem od Duchcova.⁵²² Nejstarším účastníkům bylo 32 let, nejmladšímu 21 let, přičemž věkový průměr činil 26 let. Z hlediska věku se jednalo o mladou generaci otevřenou novým myšlenkám. Zdá se, že právě mezi mladými lidmi – ať již dělníky či studenty – se objevovali jedinci, kteří byli ochotni akceptovat ráznější myšlenky a nebáli se za ně postavit i za cenu postihů. O podobném věkovém rozložení v Dělnické jednotě na Smíchově hovoří i Rezler. „*Ta naše podvratná činnost začala tím, že jsme shromažďovali kolem sebe 22-26leté žáky a poskytovali jim, co otcovská vlast jim dává zapomenout.*“⁵²³

Na břevnovském sjezdu schválili zástupci program, který v mnohém kopíroval části z gothajského programu (1875) směřující lassalliánský směr s marxistickým. Gothajský program byl o tři roky později schválen v Novém Městě u Vídně a stal se celorakouským programem.⁵²⁴ Ve vztahu k náboženství je klíčová druhá část programů, která formuluje body k uskutečnění základních ustanovení a k agitaci. Druhou částí programu navazovala

⁵²⁰ Jindřich Seidl (student 22 let), Ferdinand Schwarz (pekař a obchodník, 26 let), Norbert Zoula (stříbrník, 22 let), Václav Sedmidubský (truhlářský dělník, 24 let), Josef Bernášek (kovářský dělník a zástupce Budoucnosti, 32 let), Jose S. Kaňka (zámečník, zástupce Dělnických listů, 27 let), František Mařáček (redaktor, 31 let), František Nechvíle (zámečník, zástupce liberecké sekce, 22 let), Václav Černovický (strojník, zástupce sekce Holešovice-Bubny, 24 let), Ladislav Zápotocký (krejčí, redaktor, zástupce plzeňské sekce, 26 let), František Choura (horník, funkcionář spolku v Duchcově, 26 let) Josef Boleslav Pecka (kovolijec, tkadlec, redaktor, zástupce roudnické sekce, 29 let), Čeněk Zich (sedlářský dělník, zástupce československých dělníků a jejich organizací ve Vídni, 32 let), Vladimír Vyhnal (student, 21 let) a Jan Korec (student, 22 let), Jiroušek zmiňuje, že dva se zmíněných se nedostavili JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl 1, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast, 1900, s. 62. Seznam osob dle KÁRNÍK, Zdeněk. *Na úsvitu dějin české sociální demokracie: od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany (1844-1893)*. První vydání v českém jazyce. Praha: Zdeněk Kárník ml., 2019, s. 217-218.

⁵²¹ Schwarz bral plat od strany. Měl svou živnost, ji však zanedbával.

⁵²² KÁRNÍK, Zdeněk. *Na úsvitu dějin české sociální demokracie: od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany (1844-1893)*. První vydání v českém jazyce. Praha: Zdeněk Kárník ml., 2019, s. 218.

⁵²³ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 39.

⁵²⁴ KÁRNÍK, Zdeněk. *Na úsvitu dějin české sociální demokracie: od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany (1844-1893)*. První vydání v českém jazyce. Praha: Zdeněk Kárník ml., 2019, s. 93-104.

Československá sociální demokracie na eisenaušský (1869) a neudörfelský program (1874),⁵²⁵ jehož sjezdu se účastnilo 10 českých delegátů včetně J. B. Pecky, který byl dokonce zapisovatelem. V Eisenachu byla v roce 1869 založena první sociálně demokratická strana, která se stala vzorem pro vznik ostatních sociálně demokratických stran. V pátém bodu druhé části eisenaušského programu stojí antiklerikální požadavek „odloučení státu od církve a církve od školy.“ Němečtí sociální demokraté považovali náboženství za věc soukromou a nechtěli, aby se pletlo do záležitostí veřejných a do politiky. Zároveň požadovali, aby školy byly dostupné pro všechny, což znamená, že chtěli zbavit další generace náboženského smýšlení, které pro lídry německého sociálně demokratického hnutí Wilhelma Liebknechta i Augusta Bebela nebylo ničím jiným než opiem a utěšením pro slabé.⁵²⁶ Neudörfelský program, jímž se zakládala sociální demokracie v Rakousku, jež chtěla spojovat sociální demokraty v Předlitavsku, tento bod přejala (jako čtvrtý v pořadí) a zmiňovaný bod se dostal i do programu československé sociální demokracie. Nicméně v programu československé sociální demokracie se antiklerikální bod posunul ještě o příručku výše a prohodil si pozici s bodem „Zřízení lidové ochrany místo vojska,“ který klesl na pátou pozici. Posunutí bodu na třetí místo naznačuje, že pro českou sociální demokracii byl antiklerikální bod zásadnější a chtěli ho prosazovat více než rakouská a německá sociální demokracie.

Pořadatelé sjezdu uveřejnili program sjezdu v časopisu „*Organizace*“ (15. dubna 1878). Následně začalo pátrání po členech sjezdu, avšak pátrání nemělo po několik měsíců úspěch. Policie prohlížela byty sociálních demokratů a protokol o jednání sjezdu nakonec našla v Peckově kabátu. Tím se započaly procesy s účastníky sjezdu a odsouzení byli všichni, až na dva studenty Korce a Procházku, ke dvěma až čtyřem měsícům tuhého vězení. „*Obžalovací spis jakožto i rozsudek považovány mohou býti za křticí listy československé sociálně demokratické strany v Rakousku, kterými bylo úředně potvrzeno, že utvořila se v Rakousku strana československého dělnictva, která si vzala za úkol pečovati o zlepšení postavení dělného lidu...*“⁵²⁷ Těmito slovy hodnotí počátek pronásledování Zápotocký.

Trest nastoupili sociální demokraté až v roce 1879 a Zápotocký vzpomíná, jak byli nuceni účastnit se pátečních a nedělních pobožností. „*Bylo to také opravdu kratochvilné, když zpívala se píseň „Již jsem dost pracoval...“ a onen izraelita zpíval s sebou a kdy při slovech*

⁵²⁵ Programy jsou uvedeny v ČESKOSLOVENSKÁ SOCIÁLNĚ-DEMOKRATICKÁ STRANA DĚLNICKÁ a PROKŠ, Petr, ed. *Politické programy Československé a Československé sociálně demokratické strany dělnické 1878-1948*. Praha: Historický ústav, 1999.

⁵²⁶ DORRIEN, Gary. *Social democracy in the making: Political and Religious Roots of European Socialism*. London: New Heaven Press, Yale University, 2019, s. 115.

⁵²⁷ ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky*. Praha: Československý spisovatel, 1954 s. 63.

„Již mne Jidáš prodal, židy na mne svolal“ zraky všech se obrátily na onoho žida. Konečně tato duševní útěcha a způsob tohoto vzdělání, udíleného německým redemptoristou z kláštera v Emauzích, omrzela všechny.“⁵²⁸ Zápotocký pak nadále líčí, jak odmítli jít na páteční mši, za což byli potrestáni zhoršenou stravou.

9.6 Věznění jakožto utvrzení v sociálně demokratickém antiklerikalismus

K nejtuzšímu pronásledování sociální demokracie došlo mezi lety 1881 až 1885, kdy byla u moci konzervativní a klerikální vláda (1879-1893). Tato vláda vešla do dějin pod pojmem „železný kruh pravice“ a v jejím čele stanul hrabě Eduard Taaffe. Studie se rozchází v počtech, kolik bylo celkem odsouzeno lidí. Jiroušek vyčísluje, že mezi lety 1881-1885 bylo odsouzeno sociálních demokratů k 680 rokům, 17 měsícům a 62 dním k vězení a žaláři.⁵²⁹ Kárník pak uvádí, že mezi lety 1878-1884 bylo 324 lidí obžalováno, 249 uznáno vinnými a 55 osvobozeno.⁵³⁰ Jiroušek pak ještě uvádí pro rok 1885, že bylo odsouzeno 52 sociálních demokratů na 41 let, 1 měsíc a 27 dnů. Dohromady vyčísleno by tedy bylo mezi lety 1878-1885 odsouzeno 301 lidí. Věznění sociálních demokratů v kombinaci s přesunutím „*Dělnických listů*“ do Vídně (1881) a s roztržkou mezi umírněnými a radikály ohledně politické činnosti, mělo za následek ochromení činnosti sociální demokracie až do konce 80. let. Navíc po propuštění tři důležité postavy sociální demokracie Josef B. Pecka, Norbert Zoula a Leopold Kochmann odešli do Ameriky, kde předčasně dva z nich zemřeli (Zoula v roce 1886 a Pecka v roce 1897).

Soudní procesy bývají v pamětech průkopníků sociální demokracie velice podrobně líčeny a zabírají značnou část jejich stránek (např. Bernásek jim věnuje 60 stran). Rezler se Zápotockým vzpomínají i na léta strávená ve vězení, přičemž Rezler se o svých zážitcích za mřížemi rozepisuje přes více než tři desítky stránek. Vyjdeme-li z pamětí, pak je zřejmé, že vězení posílilo sociálně demokratické předáky v antiklerikálním smýšlení. Ve vězení byla totiž církev ještě více propojená (než v běžném životě) s rakouským státem a jeho represivním aparátem, neboť se církev starala o mravně duchovní nápravu vězňů, tedy i socialistů. Jak Rezler, tak i Zápotocký se zmiňují o působení vězeňského kaplana Novotného ve Svatováclavské trestnici, který na ně v nejlepším případě nahlížel jako na prašivé ovce.

⁵²⁸ ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky*. Praha: Československý spisovatel, 1954, s. 69.

⁵²⁹ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl 1, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast', 1909, s. 77.

⁵³⁰ KÁRNÍK, Zdeněk. *Na úsvitu dějin české sociální demokracie: od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany (1844-1893)*. První vydání v českém jazyce. Praha: Zdeněk Kárník ml., 2019, s. 296.

Novotný se choval podle pamětí k socialistům velice nevybíravě, urážel je a mnohým vyhrožoval, že „přírodu“ již nespátří.

Jeho proroctví se podle pamětí částečně naplnilo jen v případě socialisty Petra Fischera, jemuž věznění podlomilo zdraví. Fischer byl odsouzen na 12 let a ještě během vyšetřování se rozhodl vystoupit z církve. Když se pater Novotný dozvěděl tuto zprávu, nechal Fischera umístit do nejhorší cely. Soudruzi se za Fischera postavili a podařilo se jim ven pronést zprávu. „Ó soudruzi! Řekněte celému světu, jak trpím, aby Váš hlas donutil mé katany nakládati se mnou dle rozsudku soudního. Fischer byl pak přeložen na tzv. politickou chodbu, mezi ostatní sociální demokraty.“⁵³¹ Díky akci soudruhů se dostal z cely ven a byl přeložen na tzv. politickou chodbu mezi socialisty. Fischer byl nakonec po 6 letech propuštěn, avšak na následky věznění záhy skončil.⁵³² Příběh Petra Fischera nabírá „trpitélského“ rozměru, kdy sociální demokrat zemřel pro hájení bezkonfesijnosti. V tomto ohledu se stal Fischer mučedníkem bezvěrectví.

Podobně jako předtím Zápotocký i Rezler zmiňuje, že jim návštěva kostela přinášela i potěšení, když vězeňští chlapi zpívali svým chraplavým hlasem a také když měli pauzu během kázání na smrkání. „V přestávce vytáhl [p. Novotný] modrý kapesník, aby vyčistil nos a obšťastnil jej novým šňupem – a to bylo znamení, aby i trestanci začali smrkat. – S jakou horlivostí to každý učinil! Jak se každý namáhal. Aby zatroubil do šátku co nejhluchěji!“⁵³³ Náboženské aktivity tak přinášely sociálním demokratům zábavu, odpočinek i rozptýlení a jednání kněží je jen utvrzovali v jejich představách o církvi. „Modlení, jež patřilo k povinností „otce“ [funkce na cele], jsme si však odpustili.“⁵³⁴

Spisy sociálních demokratů se snaží vydat svědectví o těžkostech, jaké museli v žaláři vytrpět pro socialismus. Vzpomínky mají mučednický nádech – sociální demokraté jsou nespravedlivě pronásledováni, souzeni a odsouzeni k mnoha letům ve vězení. Nicméně vzpomínky na pronásledování nejsou až na některé momenty křesťansky stylizovány (nemají patos až na Fischera), prýští nespravedlností, mají ironický nádech a také jsou silně antiklerikálně laděny. Vězení a pronásledování socialistů posilovalo protikatolický osten strany, poněvadž církev vystupovala na straně státu a Taafeho konzervativně klerikální vlády.

⁵³¹ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 130.

⁵³² ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky*. Praha: Československý spisovatel, 1954 s. 97-98; REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 127-136.

⁵³³ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 119-120.

⁵³⁴ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 121.

9.7 Drobný exkurs: Taafeho zákonodárství – zkrocení divokého kapitalismu konzervativními silami

Teprve s Taafeho konzervativně klerikální vládou (1879-1893) sestavenou ze šlechtických a katolických stran se začalo v monarchii výrazně prosazovat sociální zákonodárství.⁵³⁵ Z levicových pozic bývá Taafeho sociální zákonodárství obyčejně zpochybňováno pro tvrdé pronásledování sociálních demokratů, které však probíhalo, sic ne v takové míře, již za liberálních vlád. Taafeho sociální reformy pak bývají levicovými autory interpretovány jako krok, kterým se Taafe snažil převzít agendu sociální demokracie, a tím ji zničit (podobně jako Bismarck v Prusku).

Nicméně pohlížet na Taafeho sociální zákonodárství jen jako na pragmatický krok je příliš jednostranné. Taafe se jako konzervativec vymezoval vůči bezbřehému kapitalismu prosazovaném předchozí vládou a snažil se sociálním zákonodárstvím mírnit jeho důsledky. Taafe svou politikou ukazoval, že šlechtický a katolický konzervativismus nepatří do starého železa a je schopný v moderním světě přijít s účinnými produkty. Během jeho vlády také došlo k posílení katolického vlivu na chod společnosti – církev opět nabyla větší pravomoci ve školství a přestává vůči ní být vedený „skrytý kulturkampf“ ze strany vlády.

Nejprve Taafeho vláda zaváděla živnostenské inspekce, které kontrolovaly, zda se továrny řídí živnostenským řádem a dílčími nařízeními chránícími dělníky. Inspekce fungovala jako samostatný úřad⁵³⁶, pro větší efektivitu její činnosti byly zřízeny inspekční obvody (12 pro Čechy, z čehož 3 byly pro Prahu) s vlastním úřednictvem. Trvalo sice nějaký čas, než se inspekce zaběhaly, avšak poté se staly poměrně účinným nástrojem ke zlepšování podmínek v práci. Přesto byly podmínky nadále porušovány a mnoho továren nedbalo na nová opatření.⁵³⁷

Jedním z nejožehavějších problémů byla délka pracovní doby, která mnohdy přesahovala lidské schopnosti, leč průmyslníci ji brali za svou agendu a nechtěli, aby do ní stát zasahoval (dokonce ji obhajovali s tím, že vyšší pracovní doba vede k lepší morálce dělnictva).

⁵³⁵ Nelze říci, že by do této doby zcela neexistovalo. V roce 1842 vyšel dvorský dekret, kterým potvrzoval, že pracovat v továrnách mohou až děti od 9 let. Do 12 let pak byla stanovena sedmihodinová pracovní doba. K tomuto výnosu však byly později přidány různé výjimky, takže práce dětí byla méně chráněná. Teprve v roce 1859 s vydáním živnostenského zákona se ustálily podmínky práce – děti do 10 let nesmějí být zaměstnány a děti mezi 10. a 12. rokem mohou být zaměstnány pouze na žádost otce. Děti do 14 let nesměly pracovat déle než 9 h. VOLF, Miloslav. *Naše dělnické hnutí v minulosti*. V Praze: Práce, 1947, s. 46-47.

⁵³⁶ Se zprávami ze živnostenských inspektorů pracuje NEBŘENSKÝ, Zdeněk. *Katedrály industriálního věku: textilní továrny a sociální otázka v českých zemích, 1884-1914*. Vydání první. Praha: NLN, s.r.o., 2019.

⁵³⁷ Srov. KÁRNÍK, Zdeněk. *Na úsvitu dějin české sociální demokracie: od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany (1844-1893)*. První vydání v českém jazyce. Praha: Zdeněk Kárník ml., 2019, s. 408.

Z toho důvodu byl za rakouské monarchie vydán pouze jediný zákon (1884) týkající se pracovní délky. Zákon snižoval délku práce na 11 h (u horníků tomu bylo na 10 h, protože práce byla namáhavá pod zemí a také směnu navyšovala dlouhá cesta na místo práce) v kolektivu nad 20 zaměstnanců. Další upravení pracovní doby si museli dělníci s jejich odbory v jednotlivých podnicích vydobýt sami. O rok později (1885) byl přijat zákon, který zakazoval práci dětí školního věku, tj. do 14 let.⁵³⁸

V témže roce pak byla výrazně omezena práce v neděli. V podnicích, kde byl nutný permanentní provoz, musela být nedělní směna náležitě nahrazována. Obchodům poskytovalo výjimku ministerstvo a okresní hejtmanství. Tato výjimka byla udílena kvůli venkovánům, kteří vyráželi na nedělní mši do města. Často však opouštěli kostelní lavice dříve, aby si stačili včas nakoupit. Dalším zákonem z téhož roku se ustanovovala pracovní přestávka – jednu čtvrthodinovou dopoledne, jednu odpoledne a také hodinovou polední pauzu. Tímto zákonem se v podstatě 11 h pracovní doba stala 9,5hodinovou.

Poté vláda začala prosazovat zákony o pracovním pojištění. Zákon o úrazovém pojištění prošel s různými omezeními a nemocenské pojištění se nakonec nevztahovalo na zemědělské dělníky. O příspěvek na pojištění se dělili půl na půl zaměstnavatelé a zaměstnanci (podpora byla stanovena od čtvrtého dne nemoci a trvala maximálně 13 týdnů). V rámci zákona byla odsouhlasena podpora ženám (i svobodným) po porodu, která platila po tři týdny (později o týden prodlouženo). Na konci Taafeho vlády se začínalo projednávat starobní a invalidní pojištění dělnictva. Vláda však podala demisi a je otázkou, zda by vůbec za ní byly vydány v platnost či v jaké podobě by byly schváleny.⁵³⁹

Přestože vyšlo řada opatření týkající se zlepšení pracovních podmínek, v továrnách se často předpisy nedodržovaly. Zájem o nedodržování však nebyl jen ze strany vlastníka továrny či zaměstnavatelů, ale i ze strany dělníků a domovských obcí, kde se žádalo o podporu. Mezi dělnictvem nebylo obvykle vzdělání příliš ceněno a dostala-li se rodina do nouze, posílala své malé děti pod 14 let do továrny. Kvůli tomu se padělaly jejich pracovní knížky, kde byl dětem navýšen věk.⁵⁴⁰ Navíc dělníků byl často nadbytek, a proto nebylo z jejich pozice obtížné si stěžovat na poměry v továrně a žádat jejich zlepšení. Přesto nové zákony umožnily dělníkům bránit se proti zlovůli zaměstnavatelů a zasadily se o zlepšení pracovních podmínek.

⁵³⁸ KÁRNÍK, Zdeněk. *Na úsvitu dějin české sociální demokracie: od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany (1844-1893)*. První vydání v českém jazyce. Praha: Zdeněk Kárník ml., 2019, s. 409-410.

⁵³⁹ Přehledně o sociálním zákonodárství KÁRNÍK, Zdeněk. *Na úsvitu dějin české sociální demokracie: od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany (1844-1893)*. První vydání v českém jazyce. Praha: Zdeněk Kárník ml., 2019, s. 406-411.

⁵⁴⁰ HALAS, František a KAPLICKÝ, Václav, ed. *Kemka: vzpomínky bývalého textilního dělníka*. Praha: Práce, 1950, s. 21.

9.8 Dovětek: převážení sociální demokracie

Od počátku působila v sociálně demokratickém prostředí řada proudů (národní, internacionální, umírnění, radikální). Štěpení mezi umírněnými a radikály spočívalo v tom, že umírnění chtěli drobnými kroky v politice zlepšit podmínky dělnictva. Radikálové volali po přímých akcích a propagovali otevřenou „třídní válku.“ Radikálové měli své silné zastoupení ve Vídni a umírnění v Brně. Strana se pokoušela několikrát spojit dohromady, avšak úspěšně se sociální demokracie konsolidovala až na sjezdu v rakouském Hainfeldu (1888-89). Hainfeldský sjezd vycházel z marxistického pojetí společnosti a obnovená Rakouská sociální demokracie se podílela na založení Druhé internacionály (1889). Sociální demokracie v následných letech zažívala velký rozkvět a „*Kalendář československé strany sociálně demokratické*“ uvádí, že v Čechách působilo na 194 spolků s 27 000 členy. Počet socialistických spolků výrazně převyšoval počet spolků katolických tovaryšů, kterých bylo v Čechách koncem roku 1899 na 59. Z počtů je zřejmé, že sociální demokracie měla nemalý vliv mezi dělnictvem. Působení katolické církve na dělnictvo nelze sice omezovat na spolkový život, avšak z počtů vyplývá, že ideje katolické politiky, potažmo církve, nenabývaly mezi dělnictvem příliš velkého ohlasu.

10 Rané socialistické hnutí jako náboženský fenomén

Posavad byl socialismus pojímán jako jeden z „narušitelů“ tradičního baldachýnu a jako ideologie, která dokáže baldachýn tvořit. V této části se pokusíme ohledat, zda se rané socialistické hnutí mohlo stát funkčním ekvivalentem náboženství, tzn., zda a do jaké míry je raný socialismus schopen nahrazovat funkce, které sehrává tradiční náboženství. Záměrem této části práce není „vynést soud“, že socialismu je „něco jako náboženství“, jakési kvazi-náboženství či náboženství „sui generis“ (svého druhu), ale měly by zde být rozpoznány některé funkce a prvky socialismu, které nemusí být na první pohled zřejmé.

V úvodní části kapitoly jsou vybrané náboženské prvky socialismu srovnávány⁵⁴¹ s katolickými. Srovnání může pomoci poodhalit, jaké prvky měly společné a jaké naopak

⁵⁴¹ Záměrně se zde vyhýbám slovu komparace, protože ta by musela být vystavěna lépe a zabrala by celou diplomovou práci.

odlišné. Tato část by také měla poukázat, v jakých hodnotách se socialismus shodoval s židovsko-křesťanskou tradicí a v čem mohlo křesťanství přispět k přijetí socialistických myšlenek mezi dělníky (resp. jaké křesťanské principy také mohly pomoci připravit půdu pro přijetí socialismu). V druhé části je využita Smartova koncepce dimenze posvátného a rané socialistické hnutí je dáno do jejího rámce. Důraz je kladen spíše na praxi (jakými aktivitami je dimenze naplněna) a často také je také akcentován jen jeden výrazný prvek. Katolicismu je zde přidán jen pro lepší orientaci tematické (nejedná se o komparaci).

Dříve, než se pustíme do samotného tématu kapitoly, je nutné si uvědomit, že rané socialistické hnutí (ani katolicismus) nebylo monolitickým blokem a vyskytovaly se v něm protichůdné myšlenky. Socialismus nemusí nutně nabývat proticírkevního charakteru. V této kapitole budeme pod termínem socialismus rozumět emancipační snahy zlepšit postavení dělnictva, které se však dostávaly názorově do sporu s katolickou církví.

10.1 Socialismus v plenkách

Jak již bylo anticipováno, socialismus byl ve zkoumaném období “v plenkách” a téměř nikdo v českém prostředí nebyl mezi 60. až 90. lety 19. století schopen číst socialistické texty na hlubší úrovni. Sociálně demokratickému hnutí dlouhodobě scházeli intelektuálové, kteří se začali angažovat až během 90. let (navíc někteří vzdělanci, např. Masaryk, věnující se sociální otázce se stavěli k Marxovi negativně). Nedostatek intelektuální vyspělosti v sociálně demokratickém prostředí registrovali již samotní doboví aktéři. „*Jedním z hlavních nedostatků sociálně demokratického hnutí v národě našem jest neznalost teorie socialistické.*“⁵⁴² Takto hodnotil situaci novinář a šéfredaktor brněnského časopisu „*Rovnost*“ Pankrác Krkoška (1861-1888), který se seznámil se socialistickými teoriemi a zdálo se, že by mohl zaujmout pozici intelektuální lídra. Ambiciózního mladíka však skolila v jeho rozletu smrt.

Až do roku 1867 není známo, že by se někdo v českém prostředí odvolával přímo na Marxe s Engelsem, byť s Marxem byli pravděpodobně seznámeni Augustin Smetana, Anton Springer, Ignác Jan Hanuš a také Karel Sabina, který se ve svých novinových článcích dělnictva velice zastával. Avšak ani jemu se nezdařilo zprostředkovat Marxovy myšlenky. K socialistickým myšlenkám se tudíž dopracovávali dělníci sami. Za největší znalce Marxe

⁵⁴² DUBSKÝ, Ivan. *Pronikání marxismu do českých zemí*. Vydání I. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1963, s. 21.

bývají považováni Josef Boleslav Pecka a Ladislav Zápotocký, kteří se pokoušeli seznámit čtenáře v tisku se socialistickými myšlenkami a agitovali v dělnických spolcích.⁵⁴³

Hlubší proniknutí do idejí socialismu stěžoval i nejednotný vývoj sociálního hnutí. Vedle radikálního marxismu se totiž v Německu rozvíjel i umírněnější lassallovský směr a dlouho nebylo zřejmé, jakým myšlenkovým proudem se bude socialistické hnutí orientovat. V německé Gotě (1875) došlo k usmíření mezi sociálními demokraty ze sjezdu z Eisenachu a mezi lassalisty a byl vytvořen společný jednotící program. Karl Marx tento ústupný krok prudce odmítal, avšak lassallovský proud byl brzy pohlcen a ve své podstatě zanikl. Československá sociální demokracie při svém vzniku čerpala z gothajského programu, který byl schválen i rakouskou sociální demokracií na sjezdu ve Vídni (1876). Teprve na Brněnském sjezdu (1882) se formulací svého programu přihlásili čeští sociální demokraté k marxistickému proudu. Nicméně v českém prostředí byl Lassallův odkaz silný i v 90. letech, a ještě před Velkou válkou nesly jeho jméno některé spolky.⁵⁴⁴ Drtivá většina dělníků, kteří se hlásili k socialistickým myšlenkám, nerozeznávala Lassalla od Marxe a v dělnických spolcích běžně visely jejich obrazy pospolu. Rozdíl mezi Lassallem a Marxem nebyl rozlišován ani mezi vyššími kruhy. Básník Josef Křapka-Náchodský (1862-1909), který zasvětil 36 let socialismu, cestoval a hodně četl, si nebyl vědom zásadních rozdílů a Lassalla považoval za pokračovatele Marxe.⁵⁴⁵

Rozvinutí socialistických myšlenek v českém prostředí bránilo i mohutné pronásledování v první polovině 80. let a mnohým nejasnostem přispívaly i názorové střety mezi umírněnými a radikálními sociálními demokraty, které ukončil až Brněnský sjezd (1887). Navzdory roztržité a nepropracované ideologii spočívá výhoda počátku hnutí v tom, že ideologické systémy (komunismus, fašismus), které si vypůjčují řadu náboženských znaků, se stávají dříve či později (zvláště pokud se chopí moci), pragmatickými a ideologie bývá jen jakousi vnější fasádou, za níž se nachází vlastní zájmy, cynismus a prospěchářství. Naopak průkopníci sociálně demokratického hnutí většinou překypovali elánem a vykonávali svou činnost s fanatickým zápalem. Většině z nich také bylo těsně přes 20 let a oplývali mladickou silou, nerozvážeností a nadějí, že se poměry změní. Mezi hlavní propagátory sociálně demokratického hnutí patřili Josef Boleslav Pecka (slévač a tkadlec), Ladislav Zápotocký (krejčí), Norbert Zoula (stříbrnický dělník), Leopold Kochmann (mlynářský dělník), Antonín

⁵⁴³ DUBSKÝ, Ivan. *Pronikání marxismu do českých zemí*. Vydání I. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1963, s. 26-27, 79-86.

⁵⁴⁴ KARBUSICKÝ, Vladimír, CAJTHAML-LIBERTÉ, František a PECKA, Josef Boleslav. *Naše dělnická píseň*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1953, s. 97-98.

⁵⁴⁵ FASORA, Lukáš. Secularization and the Working Class's response to Marxism In: FASORA, Lukáš, ed., HANUŠ, Jiří, ed. a MALÍŘ, Jiří, ed. *Secularization and the working class: the Czech lands and Central Europe in the nineteenth century*. Eugene: Pickwick, ©2011, s. 128.

Motl (krejčí), František Jonata Josef Rezler (tkadlec), Tomáš Josef Jiroušek (strojní zámečník)⁵⁴⁶, který přešel do sociálně křesťanského tábora. Nicméně politikaření a upřednostňování soukromých zájmů je nepochybně možné zahlédnout i v počátcích sociálního demokratického hnutí⁵⁴⁷ a je nutné vždy brát v potaz, že ideologické postoje se mohou prolínat s vlastními zájmy.

10.2 Ráj na zemi a chiliastický zápal

Socialismus bývá často označován jako „náboženství tohoto světa“, poněvadž slibuje radikální zlepšení podmínek života (v blízké či daleké budoucnosti) zde na zemi a nikoli až v posmrtném světě (v nebi), jak zastává katolictví a tradiční křesťanské církve. „*Necht' žije volnost, rovnost, a v tom blahobyť lidu na zemi. Nevěřme v nebe po smrti, nýbrž hled'me jej upravit sobě za živa.*“⁵⁴⁸ Idea ráje, v němž je všeho dostatek a panuje v něm absolutní harmonický stav, je v socialismu snesena z nebes na zem. Idea ráje je realizovatelná lidskýma rukama již zde a disponuje sekularistickými parametry (volnost, rovnost ve vztahu ke společnosti, bez odkazu k Bohu).

Utopická naděje vytvářela zápal u mnohých socialistů, zvláště pokud očekávali, že změna poměrů „je za dveřmi“. V tomto ohledu je očekávání některých socialistů podobné křesťanským chiliastům, kteří věřili, že brzy nastane druhý příchod Krista na zem a zahájení vlády jeho tisícileté říše. Chiliastické představy o příchodu Krista a jeho říše se různí, avšak skupiny, které očekávaly blízký příchod Krista a jeho říše, bujely radikalitou – kladly silný důraz na mravnost, kázeň a zároveň byly silně kritické ke společnosti a upadlým náboženským praktikám. Chiliastické prvky je možné spatřit především u Josefa Boleslava Pecky, který už jako jednadvacetiletý přispíval do časopisu „*Dělník*“ básněmi. Pecka sice nehorlil pro morálku, sám s ní měl podle Rezlera velké trable (Rezler zmiňuje jeho silnou slabost pro ženy), ale nabízel ve své básnické tvorbě pád staré společnosti a vzestup nové. Již ve své rané tvorbě překypoval nadějí v novou společnost a na vládu Francouzské komuny reagoval: „*Viz žebřík s nebe, s nebes naší spásy, na jehož stupních diamantovými litery napsána stojí slova: mír,*

⁵⁴⁶ Před absolvováním státní průmyslové školy na Smíchově pracoval Jiroušek jako pomocný dělník na stavbě buštěhradské dráhy.

⁵⁴⁷ Kriticky hodnotí činnost sociální demokracie Jiroušek, který od ní odešel a podílel se na vytváření křesťanský formovaného socialismu JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Hříchy sociálních demokratů při řešení otázky dělnické v Rakousku*. V Praze: nákladem družstva "Vlast", 1896.

⁵⁴⁸ ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *Kapital a práce: se zvláštním zřetelem ku poměrům dělníků hornických*. Budapest: [s.n.], 1880, s. 14; cit. dle DUBSKÝ, Ivan. *Pronikání marxismu do českých zemí*. Vydání I. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1963, s. 309.

*blahobyť, volnost, svornost, právo, světlo, spokojenost všestranná.*⁵⁴⁹ Pecka ve své tvorbě mohutně používal obecně náboženských (chrám) a biblických (mamon, spása) pojmů, leč pojmy sloužili k propagaci socialistických myšlenek. Slova nutně nemusí mít posunutý význam, ale užívá posvátných výrazů k obhajobě nových myšlenek, nebo k hanobení staré společnosti či měšťanstva. Pecka je však ateistou a ve svých básních svrhává z trůnu jak Boha, tak falešné bůžky. Naopak druhý hlavní propagátor socialistického hnutí Ladislav Zápotocký je velice střízlivý a z jeho textů vyplývá, že byl „spirituálně amuzikální“. Jeho texty se vztahují ke kritice měšťáckosti, „kněžourů“, avšak náboženských obrátů se v jeho textech nachází poskrovnu.

10.3 Prorocká role

Rané socialistické hnutí na sebe v mnohém bralo prorockou roli. Prorocká role⁵⁵⁰ nespočívá v predikci budoucnosti, ale především v šířavé kritice společensko-politických poměrů, za něž má či může přijít trest. Český filosof Jan Sokol poukazuje, že v tomto ohledu se prorok mnohem více podobá vědci než věstci. Vědec totiž hledá souvislost mezi příčinou a následkem a prorok odhaluje příčinu mezi hříchem a trestem. Oproti nim věstec nazírá jen důsledek, ale nikoli příčinu.⁵⁵¹ Katolická církev se silně kriticky vyjadřovala k moderní společnosti a masovou pauperizaci vnímala právě jako jeden z důsledků hříšnosti moderní společnosti. Nicméně od proroka se zásadně lišila tím, že byla spjata s trůnem (prorok se totiž nachází mimo náboženské a politické struktury či instituce, přichází na veřejnost, odhaluje ve svých plamenných kázáních nekalé poměry a zvěstuje trest). Pro své neoddělitelné spojení s trůnem nemohla řádně kárat státní moc, a navíc byla sama silnou mocenskou institucí. Kritizovala tedy jen některé kroky liberálních vlád a bezbožné společenské myšlenky i praktiky. Oproti prorocké byla katolická kritika silně orientována na minulost, kdy spatřovala ráj v předmoderním modelu společnosti, která je hierarchická – každý v ní má své místo a vyšší vrstvy se paternalisticky starají ze své lásky o slabší. Církev sice viděla ideál v minulosti, avšak neslibovala ráj na zemi (ten je jen v nebi) a na svět hleděla „střízlivýma“ očima. Idealistické představy o dokonalé společnosti tvrdě odmítala a považovala je za blud.

⁵⁴⁹ *Dělník: časopis věnovaný zájmům dělníků československých*. Praha: V. Petr, 1871, (15.5.); cit. dle KARBUSICKÝ, Vladimír. *Naše dělnická píseň v sedmdesátých a osmdesátých letech minulého století*. Praha: [s.n.], 1952, s. 7.

⁵⁵⁰ Více o prorocích v např. HELLER, Jan a MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky: (uvedení do vědy o náboženstvích)*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1988. s. 289-291.

⁵⁵¹ SOKOL, Jan. *Člověk a svět očima bible: pokus o uvedení do biblické antropologie*. Vyd. 1. Praha: Ježek, 1993, s. 50-51.

Socialisté naopak upínali svůj zrak k budoucnosti, v níž doufali, že nastane komunismus. Socialistická kritika tak byla orientována ve vztahu k budoucnosti a týkala se mocenského, politického a společenského upřádkání. Na udržování tohoto stavu se pak podle socialistů podílela z velké části církev, protože byla častým cílem jejich výpadů. Oproti církvi socialisté nabízeli idealistické vize nového společenského řádu (společný majetek, socio-ekonomická rovnost, všeho dostatek, žádné utlačování, náboženská svoboda).

Přestože církevní a socialistická kritika měly odlišnou formu, spojovalo je odmítání tehdejší doby, zavrhování liberálních (kapitalistických) principů ve společnosti i v ekonomice (ačkoli socialisté vinili církev za podporu tehdejších poměrů) a vize spravedlivější společnosti, již však oba stavěly na jiném základě (katolicismus – korporativismus, stavy x socialismus – společný majetek, beztržní společnost).

10.4 Lineární čas

Židovství a křesťanství uchopuje čas lineárně, čímž se liší od většiny jiných náboženství, kde je čas vnímán cyklicky a ideálem je návrat do mýtického pračasu, kdy bohové tvořili svět. Prostřednictvím svátků je pak mýtický čas re-aktualizován a lidé slavením napodobují bohy, kteří tvořili svět. V židovské a křesťanské tradici je cyklické vnímání času odmítnuto, neboť Bůh se projevuje v dějinném čase (Bůh vede svůj lid, dějiny spějí k druhému příchodu Krista), který je nevratný a neopakovatelný. Historická událost tak nabývá zcela jiného rozměru, stává se teofanií⁵⁵² neboli Božím zjevením v dějinách.⁵⁵³ Nicméně i v židovství jsou silně zakořeněny svátky, které se rok, co rok opakují a kladou silný důraz na kolektivní paměť, na každoroční připomínání si událostí (egyptské zajetí), kterými si židovský národ dle Starého zákona prošel. Přes aspekt cykličnosti většina autorů považuje časovou linearitu za převažující (kdy ideálem není vrátit se do původního stavu, do neporušeného ráje, ale naslouchat Bohu a vydat se na nejistou cestu) či ji pokládá za poklad židovsko-křesťanské tradice, který je v porovnání s ostatními náboženstvími zcela výjimečný. Křesťanství přejalo lineární čas, s tím rozdílem, že vrchol (drama) dějin se již odehrál o Velikonocích, kdy byl Kristus ukřižován, zemřel, byl vzkříšen a vzat na nebesa. Od této chvíle křesťanské dějiny čekají na druhý příchod Krista, s nímž nastane konec světa. Příchod však dosud nenastal a podobně jako v židovství i v křesťanství je časová linearita oslabována liturgickým rokem a věřící lidé o Vánocích každý

⁵⁵² Jinak řečeno Bůh se svému lidu v dějinách zjevuje.

⁵⁵³ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 75.

rok slaví Kristovo narození a o Velikonocích zakouší Ježíšovu smrt, pohřbení a vzkříšení (vyjma toho se liturgický rok protýká s pracemi v zemědělství a s evropským přírodním rokem).

Orientace na budoucnost byla napříč staletími tlumena a po zkušenosti Velké francouzské revoluce začala katolická církev hledat ideály „výlučně“ v minulosti. Stále mohutnější ultramontanistický proud (první restaurace) zřel zlatý věk v minulosti a snažil se do ní společnost vrátit. Nejprve se ultramontanisté kulturně a duchovně orientovali na poslední církevní příznivou epochu, baroko a po roce 1848 začali spatřovat ideál v ještě dávnější minulosti, ve středověku (akcentována byla hlavně jednota církve se společností, resp. svět v církvi). Tento ideál se projevil jak v intelektuální činnosti (tomismus), tak v umění (novoromantismus, novogotika, návrat ke gregoriánskému chorálu) a evokuje až mýtické bezčasí, které je v protikladu vůči principu neustálého pokroku.⁵⁵⁴ Socialisté naopak viděli zlatý věk v budoucnosti, která může být téměř na dosah ruky – nastat za několik málo let či desetiletí, ale může být i velice vzdálená a je potřeba se k němu (zlatému věku, socialistickému ráji) postupnými kroky dopracovat. V orientaci na budoucnost a časové linearitě socialisté navazují na křesťanskou tradici, kterou však zbavují tradiční metafyziky (Boha, druhého příchodu Krista). Ústřední roli přebírá pokrok (nezvratná teleologie dějin), obhájený vědeckými výsledky, který vede lidské dějiny a přivede bezčasí ráj na zem.

10.5 Drobný exkurs: socialistický metanarativ a křesťanský narativ

Karl Marx postavil své teorie (příběh o emancipaci dělnictva) na tehdejší vědeckosti, která se zaštiťovala rozumem jakožto objektivním a nezávislým měřítkem, jímž jsou výsledky bádání ověřitelné. Francouzský filosof Jean-François Lyotard, který se věnoval post-moderně, právě v tomto smyslu hovoří o metanarativech. Metanarativy obvykle bývají uchopeny jako tzv. „master příběhy“, které vypráví jednotící ústřední příběh světa a formují střední a menší příběhy. Lyotard však upozorňuje, že hlavním znakem metanarativu není jeho velikost, ale jeho schopnost sebe-legitimizace. Podle Lyotarda tedy metanarativy nejenže vypráví příběhy, ale také legitimizují samy sebe a k dokázání své pravdivosti užívají rozum (vědecké poznání). Z tohoto pohledu pak mezi metanarativy můžeme počítat jen ty, které vznikly na pomezí pozdního osvícenství a rané modernity. Mezi metanarativy Lyotard konkrétně řadí: „*dialektiku*

⁵⁵⁴ PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*. Vyd. 1. Praha: Torst, 1998, s. 93.

Ducha (Hegel), hermeneutiku smyslu (Schleiermacher?), emancipaci rozumu (Kant) či pracujícího subjektu (Marx), či tvoření [původ] bohatství (Adam Smith).”⁵⁵⁵ Postmoderní kritika však ukázala, že rozum (vědecké poznání) spočívá na narativu (narativní znalosti) a není nezávislý, jak se domnívali moderní intelektuálové. Bez příběhu totiž vědecké výsledky nedávají smysl a jsou jen nahodilými neuspořádanými fakty, které může poskládat jen příběh. Moderní metanarativy, přestože se ospravedlňovaly jako racionálně zdůvodněné, stály ve skutečnosti na příběhu, jehož jádrem byl často pokrok (společnost bude čím dál tím svobodnější, racionálnější, bohatší...).⁵⁵⁶

Z Lyotardovy perspektivy je křesťanství pouhým narativem, neboť se neobhájí rozumem. V křesťanství je nutné vstoupit do příběhu víry (Kristus zemřel na kříži, otevřel svým křížem nebesa a byl třetího dne vzkříšen), aby člověk uvěřil. Nicméně bylo by mylné tvrdit, že křesťanští autoři nepracovali s rozumem. Katoličtí intelektuálové⁵⁵⁷ v 19. století rozvíjeli neotomismus, který navazuje na myšlenky Tomáše Akvinského.⁵⁵⁸ V (neo)tomismu se nachází silné racionální sklony (Bůh jakožto racionální bytost jedná racionálně a stvořil tento svět, tak že člověk mu může skrze rozum porozumět a Boží jednání je skrze rozum analogicky rozpoznatelné) a neotomisté domýšleli různé konstrukce a sylogismy. Jak je však patrné, neotomismus nestojí na vědeckém (pozitivistickém) nezávislém rozumu (neobhájují se jím), protože tímto typem rozumu je Bůh nepochopitelný.

Dokazování příčin rozumem pravděpodobně nebylo téměř vůbec přesvědčivé pro dělníky, ani pro řadu vzdělanějších dělnických průkopníků, které aktivizovala bída a soucit s dělníky. Proto ani socialisté nevyužívali při agitaci racionální argumentace a mířili na emoce, skrze něž se snažili dělníky mobilizovat.⁵⁵⁹ Nicméně řada intelektuálních elit i církevních, byla přesvědčena, že jako bylo 19. století stoletím liberalismu, bude následné století obdobím socialismu. Smíchovský kaplan Jan Pauly, který sepsal krátké přehledné dílo o sociální otázce, píše: „*Liberalismus dokonává a na jeho místo nastupuje dědic: socialismus, který, jak soudí největší státníci světa, vládnouti bude ve století dvacátém. Století příští patří velikému boji vstříc, boji socialismu křesťanského se se socialismem nevěreckým. Tito dva soupeři, jímž patří*

⁵⁵⁵ LYOTARD, Jean-François. *The postmodern condition: a report on knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, c1984, p. xxiii.

⁵⁵⁶ V této interpretaci vycházím z SMITH, James, K. A. *Who's Afraid of Postmodernism?: Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church, Baker academic*, 2006, s. 59-80.

⁵⁵⁷ Novotomismus (někdy nazýván třetí škola scholastiky) často rozvíjeli členové jezuitského řádu (např. Giovanni Maria Cornoldi).

⁵⁵⁸ Jejich jazyk byl však natolik nesrozumitelný (obsahoval středověké pojmy), že sekulární vědci odmítali s nimi hrát jejich hru. PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*. Praha: Torst, 1998, s. 79-85.

⁵⁵⁹ BENEŠ, Jakub S. *Workers and Nationalism: Czech and German Social Democracy in Habsburg Austria, 1890-1918*. First edition. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2017, s. 51-52.

budoucnost, utkají se v boji světovém, v boji snad tak rozsáhlém, a tak tuhém, že ho člověčenstvo ještě nezažilo.“⁵⁶⁰

10.6 Dimenze posvátného – doktrinální a filosofické koncepce

V křesťanství je doktrinální dimenze nadmíru propracována (trinitární teologie, christologie, pneumatologie) a katolická církev s rozvojem všeobecného školství dbala na doslovné učení se katechetických frází (základních dogmat). Mechanické osvojování si nesrozumitelných pouček na jedné straně vzbuzovalo v mnoha žácích náboženskou indiferentnost, neboť religiozita byla zredukována na pár nesmyslných pouček, na druhé straně náboženská výuka měla za následek znalost modlitby Otčenáš a náboženských termínů. Tyto termíny pak byly mnohdy využívány při národní či socialistické agitaci, neboť byly srozumitelné a mohly dávat sekulárním myšlenkám punc posvátnosti.

Socialismus nabízel řadu doktrinálních a filosofických koncepcí skrze něž se mohli jeho stoupenci vztahovat ke světu (např. emancipace dělnické třídy, vykořisťování). Nicméně, jak již bylo uvedeno, socialistické myšlenky obvykle vyžadují vyšší abstraktní myšlení a v českém prostředí trvalo poměrně dlouho než si socialističtí průkopníci, kteří většinou vyrostli v továrně, byli schopni osvojit složitější ideje. Porozumění rovněž stěžovala znalost němčiny, neboť impulzy (texty, myšlenky) přicházely do Čech většinou z tohoto prostředí a také skutečnost, že myšlenky byly mimo tehdejší obecný diskurs (dělníci četli texty bez většího před-porozumění). S těmito nesnázemi se museli popasovat dělníční průkopníci, z nichž většina studovala v noci po práci.

Osvojení si socialistických myšlenek však nutně nemuselo vést k úspěchu při agitaci. Ve svých pamětech Josef Rezler vzpomíná na Josefa Boleslava Pecku, který vykládal Proudhonovi, Lassallově či Bakuninovi teorie a ač byl výřečný, měly jeho agitace téměř nulový dopad. *„Ani u mne, ač jsem se s Peckou každý den stýkal, ježto jsem pracoval vedle něho, ač jsem ho velmi rád poslouchal a téměř dva roky denně slyšel jeho výklady, přece – nezanechaly jeho řeči žádného hlubšího dojmu. Zdálo se mi sice, že má Pecka pravdu, ale plně pochopit jsem ho nedovedl.*“⁵⁶¹ Myšlenky byly pro dělnictvo příliš složité a radikální. Dělníci si zásadní změnu nedokázali představit a v drtivé většině ani nechtěli měnit společenský řád. *„Také já, vychovaný pod rabským jhem, považoval jsem Pecku za rebelanta, který má radost, přijde-li na*

⁵⁶⁰ PAULY, Jan Křtitel. *Populární úvod do sociální otázky*. V Praze: V. Kotrba, 1899, s. 3.

⁵⁶¹ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 23.

lidstvo nějaké velké neštěstí, který nevěří v Boha a je schopen i toho nejhoršího. Ztotožňoval jsem se ještě s tehdejší vžitým názorem nejen mezi majetnými, ale i mezi dělníky, že musí být páni a chud'asové a že máme být pánům vděční za to, že nám dávají práci.“⁵⁶² Jednou z velkých příčin slabého následování socialismu mohl být anti-klerikalismus („*byl jsem do té doby velice pobožný, a ježto v časopisech bylo mnoho proti Bohu, nechtěl jsem to čísti*“⁵⁶³). Mnozí socialisté z toho důvodu otupovali anti-klerikální linku, která byla úskalím v agitaci a překážela společnému zájmu – prosazování socialismu.

Dělnictvo se chovalo v 80. letech 19. století poměrně konzervativně a myšlenky přijímalo velice sporadicky. Ideje socialismu však mohly v dělnících vyvolávat obecnou naději, že bude lépe (budou „plné žaludky“) a socialisté budou schopni nastolit lepší zítřky. Socialistické ideje pak mohly nabýt účinků zejména v místech (Košíře), kde absentovala katolická církev a socialisté mohli toto vakuum zaplnit. Socialistická agitace pravděpodobně měla čím dál tím větší úspěch u továrního dělnictva, zvláště mezi generacemi, které se již narodily v průmyslových čtvrtích.

10.7 Rituální dimenze – fenomén čtenářství

Katolická církev prikazuje svým věřícím chodit každou neděli a na významné svátky do kostela. Krom toho ve farních kostelích obyčejně probíhaly mše, bohoslužebné obřady či modlitby každý den. Do kostela bylo možné přijít a jen chvíli posedět v tichu, v zamyšlení či v modlitbě.⁵⁶⁴

Pražští socialisté takto výrazné sakrální rituály neměli, avšak zakládali čtenářské besedy či jednoty, kam mohli jejich členové docházet. Ve spolcích se konaly schůze, přednášky, vzdělávací kursy a také se zpívalo. Právě společný zpěv byl podle všeho velice důležitým „rituálem“, skrze nějž si dělnictvo osvojovalo socialistické zásady. Dalším společným rituálem mohlo být čtení novin, kdy dělníci „čtou“ či učí se číst (čtenářství nespočívalo v 19. století nutně v aktivním čtení, ale mohl jeden číst a ostatní čtenáře poslouchali). V jednotách se obyčejně četl socialistický tisk, z nějž se dělníci dozvídali stejné či velice podobné informace.

⁵⁶² REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 21.

⁵⁶³ : Svoboda, 1950, s. 23.

⁵⁶³ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 33.

⁵⁶⁴ Liturgie probíhala v latině (vyjma kázání) a lidé participovali jen pasivně. Často se při liturgii modlili z modlitebních knih.

Čtenáři byli propojeni skrze noviny s dalšími dělníky, jednak s těmi, o nichž se psalo v novinách, jednak mohli být v mysli imaginárně propojeni s těmi, kteří četli noviny na jiném místě. Díky této aktivitě mohla vznikat kolektivní dělnická identita.

Tištěné slovo bylo pro dělníky většinou autoritativní a těžko k němu mohli zastávat kritičtější postoje (nečetli jen socialistický tisk). Podle Rezlera se v továrně, kde pracoval, scházelo pravidelně několik dělníků o polední přestávce a jeden z nich četl noviny, na něž ostatní přispívali. Jednalo se tedy o pravidelný rituál, který nastával v podobný čas,⁵⁶⁵ navíc na noviny se muselo přispívat, což činilo noviny vzácnější pro čtenáře. Nicméně čtení novin nebylo rozšířenou aktivitou, dělníkům po náročné práci nepřinášelo duševní odpočinek a drtivá většina z nich neuměla číst. Oblíbenými plátky se (v sociálně demokratickém prostředí) od přelomu 80. a 90. let stávaly satirické listy – „*Šípy*“ (1887), „*Rašple*“ vydávaná v Brně od roku 1890 a v novém století začaly vycházet „*Kopřivy*“ (1909). Zdá se, že satirické obrázky s ironickým textem působily na řadu dělníků velice silně a přinášely jim zábavu. Skrze satirické noviny mohla pak snadno pronikat mezi dělnictvo antiklerikální tematika o „břichatých“ kněžích, kterým jde jen o moc, peníze a plný žaludek.

10.8 Rituální dimenze II – První máj 1890

V Praze se sociálně demokratickému hnutí nedařilo vytvářet pravidelné festivity, neboť sociální demokracie byla v první polovině 80. let mohutně persekuována a většina jejích předáků a lidí spojených se sociálním hnutím seděla ve věznicích. Po dělnických táborech (1869-1870), na nichž se shlukovaly stovky až tisíce dělníků, se dalšími masovými dělnickými shromážděními staly až oslavy První máje. První máj jako svátek práce se poprvé hromadně slavil ve velkých evropských průmyslových městech roku 1890. Praha podobně jako jiná česká města (Brno, Liberec) nechtěla zůstat pozadu a za místo setkání byl vybrán Střelecký ostrov na Vltavě u Smíchova.

V Praze mezi vyššími a středními vrstvami panovaly obavy a c. k. místodržitel Čech František hrabě Thun vydal vyhlášku, v níž shromáždění prohlásil za nezákonné a opuštění práce za trestné (ačkoli Rakousko první máje nezakázalo). Řada měšťanů raději odjela pryč z Prahy a mnoho továren zůstalo pro jistotu zavřených. „*Poslední den před prvním májem přivezli fůru fošen a přišli tesaři a začali bednit okna od přízemku až do druhého patra. Zároveň*

⁵⁶⁵ Anderson ukazuje, jak čtení novin (kolektivní aktivita) přispívalo k vytvoření myšlenky národa (představované komunity, v níž se všichni jedinci nemohli znát). ANDERSON, Benedict R. O'G. *Představy společenství: úvahy o původu a šíření nacionalismu*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2008.

přišli do továrny čtyři po zuby ozbrojení četníci... ředitel dal v továrně vylepit vyhlášku, že továrna bude v ten den uzavřena.“⁵⁶⁶ Podle vzpomínek Kindla byly zavřené i obchody a bylo posíleno vojsko i četnická stráž. Ozbrojené složky se začaly k ránu stahovat ke Střeleckému ostrovu, k jeho cípu a kolem ostrova směrem k Národnímu divadlu.

„Zvláštní den! Takový tichý, těžký, ‚zařezaný‘. Ulice se zcela jinou tváří. Žádné vyzývavé čepice buršácké. Žádné ekypáže, ba ani drožky. Žádní páni. Žádné dámy. Jenom ten, kdo musil, a mezi těmi také my, které chudý dělník klamně počítá mezi „pány“, ale pravý pán dobře mezi „dělníky“.“⁵⁶⁷ Takto prvomájové dění komentoval v Národních listech Jan Neruda, který jako jeden z mála popisoval První máj beze strachu i opovržení, a dokonce ho s jistou nadsázkou považoval za nej památnější den lidských dějin. „Davy se hrnou. Ne husté, schválně prořídle, tím nekonečnější. Všechno v oděvu svátečním, čisté, lesklé. V rukou lehýnké sváteční hůlky, „špacýrky“. Některé ruce, asi zrovna ty nejmozolnější, ale nechtící dnes, ve „svátek“, tu svou drsnotu ukazovat, i v kožených rukavičkách.“⁵⁶⁸ Účastníci demonstrace, jimiž byli především muži, neměli mnohdy na sobě jen sváteční oblečení, ale také byli ozdobeni doplňky s rudou barvou, která měšťanům mohla připomínat běsnění pařížské komuny. „Červené odznaky, červené kravaty – klikatým bleskem projela mozkem vzpomínka na Komunu, na rudé prapory anarchistů! Poprvé jsem ji viděl na lidech, tu temně rudou barvu světového sociálního hnutí: zachvěl jsem se. Kupodivu – kupodivu! – tytéž barvy: černá na temně rudé půdě, které vlály nad hlavami husitů, bojovníků za svobodu náboženskou, tytéž barvy vlajou dnes nad hlavami bojovníků za úplnou rovnost občanskou!“⁵⁶⁹ Navzdory rozjitřené atmosféře k žádným výtržnostem nedošlo.

„A nekonečným proudem davy hrnou se dále a spěchají na Střelecký ostrov, na ten svůj tábor. Porokují si tam nějakou hodinku pospolu. Nejprve o umenšení denní své práce. Domnívají se, že Pánbůh, když má pro ně napořád obě své ruce plničky práce, nemá pak arci, čím by jim žehnal. Nu, požehnej vám Pánbůh!“⁵⁷⁰ Tábor byl zahájen kolem 11 hodiny, kdy bylo zvoleno předsednictví a na program se dostaly tři otázky – osmihodinová pracovní doba, svoboda tisku a politická práva, v programu tedy absentoval výrazně anti-klerikální bod. Ve výsledné rezoluci pak byla žádána osmihodinová doba pracovní, volnost vydávat a rozšiřovat tisk, všeobecné hlasovací právo, svoboda koaliční a shromažďovací. Závěrem ještě promluvil

⁵⁶⁶ BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění. I. díl, Život*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 405-6.

⁵⁶⁷ NERUDA, Jan. 1. Máj 1890, In: *Národní listy*. Praha: Julius Grégr, 1890, 4. května, s. 1.

⁵⁶⁸ NERUDA, Jan. 1. Máj 1890, In: *Národní listy*. Praha: Julius Grégr, 1890, 4. května, s. 1.

⁵⁶⁹ NERUDA, Jan. 1. Máj 1890, In: *Národní listy*. Praha: Julius Grégr, 1890, 4. května, s. 1.

⁵⁷⁰ NERUDA, Jan. 1. Máj 1890, In: *Národní listy*. Praha: Julius Grégr, 1890, 4. května, s. 1.

předseda tábora Karel Dědic, který končil slovy: „*Dnešní ruch vyvolala sociální demokracie – my tu červenou barvu přijímáme za svou, a byť to byla barva krve, my při ní státi budeme povždy a věrně. Žádné spásy nevidíme, než v sociální demokracii; kdož zásady její neznáte ještě, vezměte listy dělnické, čtete je a seznáte, že hlavní zásadou sociální demokracie jest: „miluj bližního jako sebe sama.“*“⁵⁷¹ Řečník využil pacifistického křesťanského apelu, aby přivedl posluchače na svou stranu. Avšak uvedl ho v sekularizované verzi, v níž záměrně vynechal metafyzickou část („*Miluj Pána Boha svého*“).⁵⁷²

10.9 Mýtická a narativní dimenze – mesianismus a mučednictví

Katolická církev nabízí enormní množství posvátných příběhů. Stěžejní narací je Kristův vykupitelský příběh zaznamenaný v evangeliích. Vzhledem k tomu, že mezi opěrné pilíře církve patří tradice, jsou zásadní součástí této dimenze životopisy svatých, kteří se po svém svatořečení stávají ochránci (patrony) a přimlůvci (u Boha) určité skupiny lidí. Katolická církev však dlouho otálela s ustanovením světce pro pracující. Obecně byl vnímán jako patron řemeslníků sv. Josef, avšak v církvi byla zdůrazňována především jeho pastýřská „otcovská“ role, v posledku roku 1870 se stal patronem celé církve. Sv. Josefu se věnuje papež Lev XIII. v encyklice „*Quamquam pluries*“ (1889), v níž prohlašuje, že je zvláštním právem dělníků, řemeslníků a osob nižších profesí uctívat sv. Josefa a následovat jeho příkladu.⁵⁷³ Nicméně svátek sv. Josefa Dělníka připadající na 1. května byl církví oficiálně ustanoven až v roce 1955.

„*Mnozí se odvrátili od křesťanství a jeho slibů o vykoupení po smrti a chytili se naděje, že toto vykoupení z jejich slzavého údolí přinese ještě za jejich života socialismus.*“⁵⁷⁴ Nejsilnějším narativem v sociálně demokratickém prostředí byl (obecný) příběh, že s prosazováním socialistických idejí bude lépe a situace dělnictva se pozvedne. Lépe v mnoha případech znamenalo „plné žaludky“, méně práce a lepší pracovní podmínky. „*No, a co pak bude s brambory?*“ zvolal Paleček tázavě a pokračoval s maximální zvědavostí: „*Když si pak bude moci každý vybrat to, co odpovídá jeho chuti, nebude samozřejmě nikdo chtít jíst*

⁵⁷¹ JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny české od roku 1840-1903. Díl II, Od roku 1885 do roku 1903*. V Praze: Vlast, [1903]. s. 33.

⁵⁷² „*Mistře, které přikázání je v zákoně největší? On mu řekl: „Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí.‘ To je největší a první přikázání. Druhé je mu podobné: ‚Miluj svého bližního jako sám sebe.‘“ Bible, ekumenický překlad, Matouš 22, 36-39.*

⁵⁷³ LEV XIII. *Quamquam pluries*, [online] dostupné z: http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15081889_quamquam-pluries.html [cit. 9.9.2020]

⁵⁷⁴ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011, s. 171.

brambory. A šampaňské, které dnes pijí jen boháči, pak nebude stačit.“ V tomto smyslu jsme filosofovali celý večer...“⁵⁷⁵ Takovéto otázky řešili aktivní sociálně demokratičtí dělníci, jak ukazuje v pamětech Holek. Socialismus se pro mnohé socialisticky orientované dělníky stal „pozemským mesiášem“, který snese blaho na zem (širitelé socialismu byli mnohdy nazýváni apoštoly).⁵⁷⁶ Podobně jako prvotní křesťané očekávali, že Kristus se podruhé vrátí na tuto zem, vkládali mnozí dělníci své naděje do socialismu jakožto nového spasitele.

Vedle toho se sociální demokracie snažila vytvářet mučednický narativ o utrpení a pronásledování sociální demokracie, který využívala ve svém politickém boji. Vzpomínky na utrpení se objevují ve vzpomínkách průkopníků. Nicméně tento narativ byl výrazně slabší než v Rakousku, kde bylo mučednictví sociálních demokratů slaveno společně s padlými z roku 1848. „Od 80. let 19. století desítky tisíc pochodovali ročně k Schmelzově hřbitovu a později k Centrálnímu hřbitovu, kde byly pohřbeny ostatky 35 revolucionářů zabitých 13. května 1848.“⁵⁷⁷ V Praze takto výrazně mučednictví slaveno nebylo a uvedený agitační motiv začal být více využíván až s počátkem nového století.

10.9.1 Drobný exkurs: Ježíš jako jeden ze socialistů dávné doby

Ježíš byl v dělnických novinových článcích nazýván prvním či dávným socialistou („Kristus na př. byl jeden z nadšených socialistů dávných dob.“⁵⁷⁸). Nicméně tím zmínky v novinách o Ježíši většinou končí a dále nebývá vztah Ježíš-socialista obyčejně tematizován. Spíše je využíváno postavy Krista jako jedné postavy z dávnověku, kterou socialisté zamýšleli legitimizovat své myšlenky, poněvadž Kristus byl v české společnosti stále považován za autoritu, skrze níž lze ospravedlnit své postoje. Zároveň tím, že Kristus pochází z dávných dějin, stává se legitimitou (socialistických myšlenek) historie sama. Socialisté mnohdy ukazovali, že kořeny socialismu (ačkoli je podle nich pevně spjat s moderní dobou) jsou usazeny v dávné minulosti a podle jejich interpretace již řada starověkých osobností upozorňovala na nespravedlnost společenského uspořádání i pokoušela se ho svým učením změnit.

⁵⁷⁵ HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011. s. 144.

⁵⁷⁶ BENEŠ, Jakub S. *Workers and Nationalism: Czech and German Social Democracy in Habsburg Austria, 1890-1918*. First edition. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2017, s. 48.

⁵⁷⁷ BENEŠ, Jakub S. *Workers and Nationalism: Czech and German Social Democracy in Habsburg Austria, 1890-1918*. First edition. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2017, s. 47.

⁵⁷⁸ O socialismu, *Dělnické listy: časopis politický, poučný a zábavný pro dělnictvo československé*. V Praze: Josef Barák, 1872, č. 21, s. 204.

Postava Krista sloužila mnohdy k anti-klerikálním výpadům. Socialisté stavěli Krista do kontrapozice vůči církvi, jež nenavazuje na jeho myšlenky a přičítá se ideálům Bible i prvotních křesťanských sborů, kteří založili svůj život na odevzdání majetku svých členů a žili ve společném vlastnictví. Katolická církev tak není podle socialistů nositelkou pravého křesťanství, jen jeho upadlé formy katolicismu a být dobrým křesťanem je možné i mimo církev. Skrze postavu Krista bylo rovněž poukazováno, že církev zavázala lidi dodržovat různé úkony, které Ježíš nenařizoval, a proto je lidé nemusí zachovávat. V socialistickém prostředí Kristus přicházel o svou jedinečnost (jeden ze socialistů) a o svou boholidskou podstatu, která nebyla akcentována. Jeho příběh byl připraven o stěžejní bod – spásu, která se nemá odehrávat na nebesích, ale již zde na zemi. Nicméně Kristovo učení nebylo zpochybňováno, nýbrž bylo re-interpretováno v souladu s moderními hodnotami svobody – rovnosti – bratrství. „[...] *utýranému lidu zjevil se v Jeruzalémě Spasitel, jenž hlásal volnost, rovnost a bratrství, a hle; sotva několik století minulo a již provozovali papežové, biskupové, inkvizitoři, právě ve jménu vznešeného učení Kristova ty nejhroznější zlořády!*“⁵⁷⁹ Kristus se podobně jako Jan Hus stal pro socialisty hlasatelem pravých hodnot, jež se církev a mnozí další snažili v dějinách umlčet.⁵⁸⁰ Vzhledem k tomu, že Kristus zemřel na kříži, byl často pojímán nejen jako hlasatel, ale i jako mučedník pro svobodu, rovnost a bratrství. Socialisté občas hledali příměry svého utrpení (pronásledování, věznění) a připodobňovali svůj život ke strastiplnému, avšak zářnému životu Ježíše.⁵⁸¹ Přední spisovatel české moderny Josef Machar, který byl ostrý antiklerikál, sympatizující se socialismem, ztotožňuje v osobním dopise cestu Josefa Křapky-Náhlovského, socialistického básníka a spisovatele, s cestou Kristovou. Křapka se podle Machara mohl stát velký spisovatelem, pokud by ho osud zavál jinými směry. Avšak nemusí slávy litovat, jako ho utěšuje Machar, neboť nastoupil cestu lepší, světlejší – již šel i Kristus.⁵⁸²

Přestože Kristus nebyl pro české socialisty negativní postavou (nebylo na něj pliváno jako na tvůrce opia a okovů pro lidstvo), zaujímal k němu socialisté spíše indiferentní postoj – nejsou více rozváděny myšlenky evangelia pro legitimizaci socialismu ani se evangelium neuvádí pro hledání nových cest socialismu. Nový zákon se totiž zdál socialistům zastaralý a domnívali se, že je potřeba hledat nové moderní vědou podložené způsoby, jak zlepšit stav

⁵⁷⁹ Demokracie a křesťanství *Dělnické listy: časopis politický, poučný a zábavný pro dělnictvo československé*. V Praze: Josef Barák, 1872, č. 18, s. 170.

⁵⁸⁰ „*A Kristus nebyl jediný, jemuž v tvář se vrhal hluk: „Ukřižujte jej!*““ SABINA, Karel, Opravy vně i uvnitř, In: *Práce: kalendář dělnický na obyčejný rok ...* V Praze: Družstvo pro vydávání dobrých a laciných knih pro dělníky, 1871, s. 1.

⁵⁸¹ V mesianistickou sílu socialismu věřil socialista a básník František Cajthaml, který však většinou působil v severních Čechách.

⁵⁸² BENEŠ, Jakub S. *Workers and Nationalism: Czech and German Social Democracy in Habsburg Austria, 1890-1918*. First edition. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2017, s. 48.

dělnictva. Oproti některým jiným evropským socialistům (např. rakouským) nechávali čeští socialisté Ježíše spíše v pozadí a příliš s ním na veřejnost nevycházeli.

10.10 Zkušenostní a emoční dimenze – zkušenost davu

Na emoce věřících působila katolická církev skrze své bohaté ceremonie, svátosti a kázání (homilie). Některá kázání byla natolik působivá, že výrazně ovlivňovala jednání zúčastněných. Mnozí kněží využívali svých řečnických schopností a útočili ve kázáních na socialisty „...že prý se chtějí dělit o majetek, pěstovat volnou lásky a podobně... kněží zvláště při zpovědi, dovedli poštvat ženy tak, že se někdy stávalo, že dělaly pasivní rezistenci i v manželství“⁵⁸³.

Socialismus přinášel mnohým dělníkům zkušenost (psychologického) davu,⁵⁸⁴ v němž se jedinec stává součástí čehosi mocného silného. V davu se podle psychologa Le Bona rozpouští individualita a člověk ztrácí sebekontrolu i racionální rozvahu. Naopak se zvyšuje role citů a jedinci ve shromáždění orientují své myšlenky a pocity stejným směrem, čímž vzniká zkušenost sounáležitosti s něčím větším (mocnějším). Jedinec přestává v davu jednat podle své vůle a dav si může počínat tak, jak by se většina jeho jedinců sama nechovala. Cíle, kterých by jedinec sám nemohl dosáhnout a sám by na ně ani nepomyslel, se zdají v davu díky pocitu moci dosažitelné. Zkušenosti organického nebo psychologického davu mohli dělníci nabýt při stávkách, dělnických táborech, ve spolcích, během společných akcí (pohřbech aktivních dělníků, demonstracích) nebo při Prvních májích.

Le Bon tvrdí, že za vypjatějších okolností mohou psychologický dav tvořit oddělení jedinci. Tohoto pocitu se mohlo dostávat indoktrinovaným dělníkům, kteří se cítili být součástí celosvětového proletariátu. „Mnohý z přítomných slyšel snad po prvé o sobě jako příslušníku ohromné světové třídy, povolané zlepšiti společenské poměry států, a byl nadšen, dojat, pln okamžitého zápalu.“⁵⁸⁵ Posvátné prožitky jsou velice individuálního charakteru a posvátným prožitkem se mohl stát i vstup do Dělnické jednoty (viz podkap. Posvátné společenství).

⁵⁸³ HALAS, František a KAPLICKÝ, Václav, ed. *Kemka: vzpomínky bývalého textilního dělníka*. Praha: Práce, 1950, s. 19.

⁵⁸⁴ LE BON, Gustave. *Duše davů*. Překlad Ladislav Hofman. V Praze: Nákladem časopisu Rozhledů, 1897, s. 17-46.

⁵⁸⁵ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 37.

10.11 Etická a právní dimenze – důstojnost

Socialisté neměli žádný propracovaný etický či právní kodex. Obecně však kladli důraz na sekularizované křesťanské hodnoty (svoboda, rovnost, bratrství, laskavost). V této části se zaměříme na jednu z nich – lidskou důstojnost.

Ačkoli se lidská důstojnost může jevit jako univerzální hodnota, je silně svázána s židovsko-křesťanskými představami o člověku. Člověk je podle židovsko-křesťanské tradice obrazem Božím, a proto má nevyčíslitelnou hodnotu. „*Každý člověk, jsa obrazem Božím, za žádnou cenu pozemskou nemůž koupěn ani prodán býti, nebo zkrátka že není pouhou věcí a prostředkem, nýbrž osobou. Každý člověk, buď si pohan žid nebo křesťan – jest člověk. Díme-li člověk, jestiž to tolik, jako nejznamenitější tvor na této zemi, více než kámen, než bylina polní, než nemá tvář; náměstek Boha na zemi, obraz jeho viditelný, zahalený tělem anjel...*“⁵⁸⁶ Nicméně tuto křesťanskou konstrukci výrazně otupovala katolická církev svým důrazem na život po smrti. Podle církve se totiž má pozemský člověk upínat k životu po smrti a nikoli k záležitostem tohoto světa. Katolická církev chovala obecně negativní postoje k projektům lidských práv a ty byly prosazovány navzdory její vůli. Projekty lidských práv totiž vycházely z osvícenských principů a katolická církev je považovala za opozici vůči Bohu (více práv pro člověka znamenalo, vzdálení se od Boha a upírání mu jeho všemohoucnosti).

Téma lidské důstojnosti se jako červená nit line Rezlerovými paměťmi. Podle něj se jí dělníkům nedostávalo jednak z toho důvodu, že žili v žalostných podmínkách, jednak pro jejich nízkou morálku. Lidská důstojnost je akcentována téměř u všech průkopníků sociálního hnutí, a právě bídny stav dělnictva podnítil mnohé budoucí socialisty k tomu, aby se pokusili zlepšit hrůzné poměry života dělnictva. Pomineme-li různé úvahy socialistů o změně společenských poměrů, které měly přinést materiální blaho dělnictvu, spatřovali socialisté zlepšení důstojnosti především ve vzdělání. Vzdělání mělo dle socialistů odstranit nemravnost, zbavit dělníka tvrdého alkoholu, hrubého a oplzlého chování, karbanu a vést ke spořádanému životu. „*Karban, tato rakovina společenského našeho života, se čtením dobrých knih zapuzovati napomáhá a užitečné vědomosti, mravnost, vzájemnost a láska k spoluobčanstvu, národu i vlasti se tím šířiti napomáhá. Proto pečujme v každém vzdělávacím a čtenářském spolku v první řadě o řádnou knihovnu,*“⁵⁸⁷ pronesl ve své přednášce Zápotocký, který silně apeloval na vzdělání a věnoval mu řadu přednášek i článků v novinách. Socialisté apelovali na zřizování knihoven v

⁵⁸⁶ B.J. Svoboda, rovnost, bratrství In: *Časopis pro katolické duchovenstvo: vydáván přispjvávajm mnoha duchownj a učených mužů od Kněžec Arcibiskupské Pražské konsistoře*. Praha: Knížecí arcibiskupská pražská konsistoř, 1849, roč. 22, č. 1, s. 53.

⁵⁸⁷ ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky*. Praha: Československý spisovatel, 1954, s. 173.

dělnických spolcích a snažili se je vybavovat dělnickým tiskem („*Budoucností*“, „*Dělnickými novinami*“), odbornou, vzdělávací, a dokonce i národní literaturou (Zápotocký vypočítává celou řadu národních autorů, kteří by se měli číst – Palacký, Němcová, Podlipská, Tyl, zmiňuje i Pfliegera Moravského). Socialisté vyzdvihují literaturu a noviny, které nezabíjí duši, kde se nevraždí a které zušlechťují. „*Nechci tě učit číst, abys pak vyhledával ke čtení lecjaký brak a zabíjel duši krváků*“,⁵⁸⁸ uvádí ve svých pamětech Rezler, když se chtěl učit číst u starého dělníka Brože. „*Že čtení knih..., ve kterých po celý děj od počátku do konce teče krev, že by s ní Vltavu od Budějovic až k Mělníku zbarvil, nepůsobí povznášejícím a zušlechťujícím způsobem na ty, kteří je čtou, dosvědčí nám, doufáme, každý, kdo se soudným rozumem jedinou z nich četl. Knihy takové nevzdělávají a neuvědomují čtenáře, naopak, knihy takové čtenáře kazí, mrav jeho otupují a činy jeho marně rozrušují*.“⁵⁸⁹ Jak je patrné nárok socialistů byl velice vysoký, zejména když zohledníme, že většina dělníků se stěží uměla podepsat a neuměla číst. Ve spolcích mělo docházet k třibení literatury a měla být vybírána jen literatura, která šíří správnou vědeckost, je užitečná (praktická) a přináší prožitek krásy. V těchto mezích pak mělo probíhat i správně vzdělání.

Správné vzdělání mělo být sekulární, nenáboženské, bez vlivu církve (ani knihovny si neměly opatřovat náboženské a zbožné knížky). Zbožnost totiž byla dobovým diskursem nahlížena jako nevědecká a nebyla dle socialistů užitečná (nepřinášela materiální pomoc – „*víra lidem mnoho nepřinesla, ač byli zbožní*“⁵⁹⁰). Socialisté si již tehdy uvědomovali, že vzdělání slouží tomu, kdo má největší politickou moc a udržuje jeho vliv ve společnosti.⁵⁹¹

Přestože socialisté obecně apelovali na vzdělání a vymezovali se skrze tematiku vzdělání vůči buržoazii a církvi, požadovali, aby nejprve byla vyřešena „otázka žaludková“. Teprve poté, co děti nebudou mít hlad, mohou se řádně vzdělávat a nemusí pracovat v továrně. Vzdělání pak nemělo sloužit ke společenskému výtahu (stát se z dělníka měšťanem), ani primárně ke zlepšení socio-ekonomické situace jednotlivce a jeho rodiny. Jedinec má být nadále aktivní v dělnických spolcích a má pomáhat ostatním proletářům. Posilu ve vzdělávání měl

⁵⁸⁸ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 18.

⁵⁸⁹ ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky*. Praha: Československý spisovatel, 1954, s. 176.

⁵⁹⁰ „*Vědomosti musí se u lidu šířiti, má-li býti ve skutečnosti lépe; neboť víry u lidu až dosud nescházelo; lid byl až dosud tak velmi věřícím jako silným a měl z obého sám velmi malý užitek*.“ ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky*. Praha: Československý spisovatel, 1954, s. 136.

⁵⁹¹ „*Ve vesnických školách hraje dosud „pan farář“ neb „velebný pán“ první housle a stará se o to, by stará písnička o bohu a světu, o pánu a sluhovi, o poniženosti a trpělivosti jiným učením a jinými zásadami rušena nebyla*.“ ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky*. Praha: Československý spisovatel, 1954. s. 133.

představovat kolektiv, v němž je jedinec podporován svými druhy, kteří se rovněž pokouší věnovat úsilí studiu.

Téma lidské důstojnosti, respektive nedůstojnosti, mohlo mít aktivizační potenciál při agitaci sociální demokracie. Většina dělníků sice neměla důvěru ve změnu ekonomických poměrů, avšak sociální demokracie poskytovala určité naděje, a to i lidem, kteří se k ní nehlásili ani nechodili na její veřejné akce (První máje). „*Byl jsem tím tak nadšen, že jsem se nemohl dočkat večera, abych mohl matce říci, že už nebudeme mít bídu a hlad. Matka byla také nadšena – takže povzdechla: „Kdyby pánbůh dal...“ Řekl jsem, že nám to pánbůh nedá, ale ti socialisté, že nám pomůžou.*“⁵⁹²

Někteří dělníci pociťovali ve svém nedůstojném životě nespravedlnost, kdy museli dít za bohaté, aby se měli dobře. Josef Rezler se ve svých pamětech pouští do teologicko-antropologické interpretace, když umírá jeho přítel z továrny starý Brož, který ho učil základům čtení. „*Ejhle, člověk! Hle, trpitel! Čím ti byl život? Za kolik jiných, zahálčivých bohatců nesl těžký kříž utrpení až na nejvyšší Golgatu – a padl jsi uštván, zneuznán, zapomenut, padl jsi tváří k zemi, tvrdé a chladné, jako[y] byl tvůj úděl starý Broži?!...*“⁵⁹³ Rezler zde naráží na několik biblických veršů (Jan 19, 5). Svou interpretaci uvádí větou, s níž Pilát předstupoval před rozbouřený dav („Ejhle člověk!“). Brož se stává v Rezlerově podání kristovskou postavou, která se Ježíši podobná v utrpení. Brož je trpítelem (nikoli spasitelem), mučedníkem neboli svědkem pohnuté doby, v níž bohatci nakládají dělníkům na jejich záda své kříže. „*Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne,*“⁵⁹⁴ říká Ježíš. Avšak někteří se svého kříže zřekli, hodili je na jiné, aby se měli dobře a ostatní je za ně museli nedobrovolně nést. Tíha mnoha břemen pak přivedla Brože až k smrti (Golgatu, symbol utrpení

10.12 Posvátné společenství – dělnické spolky

Sociálně demokratické hnutí nabízelo dělníkům sociabilitu a vytvářelo dělnické spolky, čítárny, jednoty, kde se scházeli členové, kteří zde byli vzděláváni v oborově-profesních, sociálních, vědních (literatura, historie) oborech a také se zde zpívalo či deklamovalo. „*Posud vzpomínám na milý, téměř posvátný dojem, jaký na mne učinil vstup do nové společnosti. Fait mě představil tehdejšímu předsedovi Kolářovi (tehdy si soudruzi říkali “bratři”) a on měl ke*

⁵⁹² BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění. I. díl, Život*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 405.

⁵⁹³ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 25.

⁵⁹⁴ Bible, ekumenický překlad, Matouš 16,24.

mně vřelou přivítací řeč, v níž uváděl důležitost vzdělání pro dělníka, kladl mi na srdce, abych věrně stál při svých zásadách, a ujistil mě za všechny přátelství.“⁵⁹⁵ Takto zaznamenal své vstoupení do Dělnické jednoty v roce 1876 Josef Rezler, pro nějž vstup představoval výjimečný až téměř posvátný okamžik. Socialisté se tehdy mezi sebou oslovovali bratři (což bývá znakem malých, často náboženských, společenství). Tento termín v sobě zračí rovnost, důvěru a blízkost. Pro Rezlera bylo zásadní, že se k sobě ve spolku chovali ohleduplně a distingovaně oproti dělnickému prostředí. *„Podal mi pak ruku, což učinil i celý výbor; pak mě bratr Kolář představil Norbertu Zoulovi, aby mě ještě podle potřeby ‚zpracoval‘. A hle já, do dvaceti let pohlavkovaný a odstrkováný, cítil jsem uprostřed tolika pozornosti a šetrnosti se strany vzdělaných, vážných mužů, že teprve nyní jsem našel sám sebe, svoji důstojnost i svoji společnost, po níž jsem jaksi neuvědoměle vždy toužil; prsa se mi šířila touhou vykonati mnoho, co nejvíce pro věc, která v tak krásné harmonii dovedla zde sloučit několik prozíravých jednotlivců...*“⁵⁹⁶ Rezler našel ve spolku svou důstojnost a harmonické společenství, které bylo v kontrastu s jeho neutěšeným životem a s továrním prostředím, kde se setkával jen s hrubostí. Dělnické jednoty a besedy nabízely blízké vztahy, které mohly dávat členu pocit důstojnosti, uznání, lidskosti. Nicméně ne všichni aktéři vnímali vztahy takto harmonicky, nekriticky a téměř s posvátnou úctou (např. Holek, Zápotocký).

Zápotocký varoval před panovačností (despotismem), sobeckostí a nadutostí, které se podle jeho slov i v dělnických spolcích uhnízily. Zvláště se ohrazoval vůči nesrozumitelnosti přednášek. *„Měli jsme příležitost stýkati se s činnými osobami hnutí dělnického, které se neostýchali honositi se tím, že přednášky jejich jsou velmi učené, takže jim většina posluchačů nerozumí. Není to sobeckostí i nadutostí, pakli si někdo libuje v tom, býti nesrozumitelným? Nevyhání takový člověk, který ve spolku po několik hodin mluví, jen aby přednáška jeho profesorské hloubky šířky nepozbyla, tu většinu členů, která nerozumí ze spolku? Od vznešeného k směšnému jest toliko krok, i chraňme se tudíž směšnými se státi...*“⁵⁹⁷

10.13 Drobný exkurs: Hospoda jakožto protiváha kostela

Většina sociálně demokratických spolků sídlila poblíž hospody, nebo přímo v ní si pronajímala svou místnost. Hospoda (jak venkovská, tak městská) byla nahlížena ze strany

⁵⁹⁵ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 36.

⁵⁹⁶ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 36.

⁵⁹⁷ ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky*. Praha: Československý spisovatel, 1954, s. 157.

kněží velice negativně, protože odváděla muže od jejich povinností, a hlavně od jejich účasti na nedělní mši, kdy místo do kostela zamířily do místního hostince. „*Všecky ty schůze, zábavy, divadla a koncerty jsou jen záminkou, aby se lidé mohli otravovat alkoholem, utíkat z rodinného kruhu, hověť svým chťičům a náruživostem.*“ [...] „*ba i sňatky svých dětí smlouváte v hospodě.*“⁵⁹⁸ Těmito slovy odsuzuje vysedávání v hospodě kněz Holoubek ve stejnojmenném románu Jindřicha Š. Baara.

Pro církve představovaly hostince nebezpečné prostředí, kde docházelo k nemravným řečem a jednání, které kazí ducha. Hře v karty a jiným hazardním hram, k nadměrnému pití tvrdého alkoholu a rozjařeným tancovačkám s děvčaty. V hospodě se podle církve otravovala lidská duše a v jejích útrobách bylo velice snadné sklouznout k hříchu. Z toho důvodu Spolky katolických tovaryšů sídlily mimo hostince. Socialisté rovněž brojili proti alkoholismu, hazardním hram (karbanu ne proti hraní karet) i oplzlostem, avšak hospoda a její sály se pro ně staly domácím až rodinným prostředím. Socialisté se snažili vytloukat zkázonosné činnosti ušlechtilějšími – místo oplzlostí řečmi o důležitých otázkách dělnictva, místo rumu pivo, místo karbanu zpívat dělnické písně a číst. „*Taktéž škodlivým návykům, jako kupř. hře v karty, jest jednotlivci odvyknouti si, počne-li se života spolkového opravdově účastniti.*“⁵⁹⁹

Pro dělníky hospoda představovala svobodné prostředí, kde panovalo švejkovské „zaplat’ si pivo a žvaň si co chceš.“ Dělníci si pravděpodobně žvanili, co chtěli a mohli si ulevit od své namáhavé práce a od složitých poměrů. „*Dělníci revoltovali a nadávali, leč vždy hezky daleko za továrními vraty při sklence pálenky.*“⁶⁰⁰ Nicméně k placení se většina z nich příliš neměla, často pili na dluh a peníze spláceli při obdržení výplaty, jejíž velkou část stihli hned první den propít. Alkoholické nápoje dávaly dělníkům „kuráž“ vypořádat se se svou nedůstojnou situací a tlumily jejich frustraci. Mezi dělnictvem také panovala představa, že alkohol, obzvláště rum, obcerstvuje a dává sílu do práce.⁶⁰¹ Hospoda byla také místem sociability, kde se dělníci scházeli. V některých hospodách seděli u „svých“ stolů, které patřili jen jim. Sezení u stolu mohlo dělníkům přinášet pocit uznání. Uznání rovněž mohl poskytovat iniciační rituál, při němž byl dělník poprvé vzat svými druhy do hospody (podobné rituály byly již mezi tovaryši, kteří sami mívali své stoly v krčmě a tento zvyk přešel pravděpodobně mezi

⁵⁹⁸ BAAR, Jindřich Šimon. *Holoubek: kněžská idyla*. Praha: Cyrillo-Methodějské knihupectví Gustav Francel, 1920, s. 310-311.

⁵⁹⁹ ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky*. Praha: Československý spisovatel, 1954, s. 156.

⁶⁰⁰ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 43.

⁶⁰¹ Bohužel řadu dělníků osmělil alkohol jen k tomu, aby doma zbili děti a manželku, jak je známé z pamětí.

dělníky).⁶⁰² Pokud však dělník mohl sedět pouze u nevýznamného stolu, na schodech či vůbec do hospody pro své postavení nesměl, mohl mu tento zákaz přinášet další frustraci a pocit inferiority. Mladí dělníci do hospody obyčejně nesměli a hráli pouliční hry (čáru) nebo „škádlili“ děvčata.

Dělníci nenavštěvovali jen hospody, kde se většinou konzumovalo pivo, ale i tzv. kořalny. Na Smíchově se nacházelo zhruba 21 kořalen, k nimž nejsou počítány mnohá hokynářství a kantýny, kde se pálenka také nalévala. Bohužel o kořalnách se nedochovaly téměř žádné zprávy. Většinou bývají v románech o „pražském bahnu“ vylíčeny jako temná zatuchlá prostředí, z nichž se při otevření valí dým. „*Že pití kořalky otravuje tělo i ducha, o tom panuje u všech rozumných, o povznesení člověčenstva usilujících lidí jediné jen přesvědčení, aniž třeba v ohledu tom dalších slov šířiti. Sloužit' proto dělnictvu smíchovskému k nemalé cti a chvále a zasluhuje náležitého ocenění, že z jeho středu poměrně jen nepatrná část otravujícího nápoje užívá, nýbrž že převlná část jeho se raději přidržuje zdravého a silícího piva, jež bylo již u starých předků našich oblíbeným nápojem a jež, mírně požívané, posiluje tělo i ducha ku zdatné práci a ku zdárným činům.*“⁶⁰³ Takto pozitivně hodnotí stav na Smíchově kaplan Jan Pauly. Katolická církev neměla primárně negativní vztah k pivu. Církev svěřila pivovary a pivo se dokonce podávalo občas i v semináři. V případě dělnického prostředí měla velký odbyt Ringhofferova továrna, kam mířilo denně 17 hl. Mezi dělníky bylo pivo velice oblíbené a v Haisových pamětech můžeme často najít, že když přišla žízeň, šel koupit pivo, občas i podomácku vyrobené.⁶⁰⁴

Přes všechny její negativní aspekty mohla hospoda vyvolat nostalgické vzpomínky na venkov (jeho veselí, taneční a poutní zábavy) a pro mnohé dělníky se stala „novým světským kostelem“.

⁶⁰² VRBOVÁ, Pavla. Ke vzniku a charakteru tzv. dělnických besed v šedesátých letech 19. století v Praze. In: ČsČH, Praha: Academia, 1957, roč. 5, č. 1, s. 115-116; HAIS, František a RYŠAVÁ, Eva, ed. *Vzpomínky pražského písničkáře: 1818-1897*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1985, s. 439-440; ŠTASTNÁ, Jarmila, ed., ROBEK, Antonín, ed. a MORAVCOVÁ, Mirjam, ed. *Stará dělnická Praha: život a kultura pražských dělníků 1848-1939*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1981, s. 36.

⁶⁰³ BÖHM, Josef. *Monografie města Smíchova*. Na Smíchově [Praha]: Nákladem smíchovské rady městské, 1882, s. 201.

⁶⁰⁴ Domácí pivo obyčejně nebývalo valných kvalit, avšak Hais ve svých pamětech zmiňuje, že pivo od souseda bylo chutné.

10.14 Materiální dimenze – oblečení

Na slavnostních událostech obyčejně dělníci nosili stejnokroje své profese. V 80. a 90. letech začínají do dělnického svátečního oblečení pronikat prvky, které měly demonstrovat politické názory dělníků. „*V dubnu tohoto roku mluvilo se mezi dělníky v továrně, že jsou v Praze nějakí socialisté, kteří nosí široké klobouky a rudé kravaty, a že chtějí, aby se chudí měli lépe a že na prvního máje zůstanou stát továrny.*“⁶⁰⁵ Nejviditelnějším politickým oblečením byl demokratický (tak byl nazýván v inzerátech) nebo jinak řečeno lassallovský (nazývaný dělníky) či socanský klobouk, které měl obyčejně širokou krempu (spodní část klobouku proti dešti a slunci) a kónický nebo kulatý dýnek (vystouplá část pro hlavu). Ke kloboukům se často oblékaly červené vázanky mašlovitého typu, které si od 90. let 19. století vázali sociálně demokratičtí dělníci do širokých uzlů se dvěma volně vlajícími cípy. Od 90. let se vyráběla i bižuterie s obrazy Karla Marxe a Ferdinanda Lassalla (manžetové knoflíčky, jehlice do kravat, brože, přívěsky), avšak tento typ doplňku byl pro dělnictvo velice nákladný a nosili ho spíše jen výstřední postavy. Mnohem levnější a rozšířenější byly mezi sociálně demokratickým dělnictvem rudé stužky, které se připevňovaly na klop kabátu, případně pak jiné rudé doplňky.

Barvou, která symbolizovala socialistické hnutí, byla rudá. Rudá barva vyvolávala odpor a strach u měšťanů, poněvadž měla v sobě revoluční náboj a vzbuzovala reminiscence na pařížské komunardy, případně, jak uvádí spisovatel Jan Neruda, dávala vzpomenout na radikální husity, kteří bojovali za náboženskou svobodu a žili „protokomunistickým“ způsobem života. Od 70. let bylo možné spatřit rudou na praporech dělnických spolků, na kravatách stužkách či odznacích (později se kupovaly rudé karafiáty).

Sociálně demokraticky orientovaní dělníci užívali těchto prvků na pohřbech svých členů či osob, které sympatizovaly s jejich hnutím. Dále se symboly vyskytovaly na slavnostních (národních či dělnických) shromážděních, na demonstracích, stávkách, na společenských akcích či na nedělních výletech a také na slavnostech.

10.15 Materiální dimenze II – písně

Doktrinální poučky byly samy o sobě pro dělníky velice složité a měly-li být účinné, bylo nutné je přetavit v jednoduché fráze a poučky. Efektivním nástrojem ideologické agitace

⁶⁰⁵ BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění. I. díl, Život*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1953, s. 45.

bylo přenesení socialistických myšlenek do písní, skrze něž se mohly myšlenky snadněji uchytit v mysli dělníka, který si píseň pobrukoval či si opakoval útržky písní, jež mu uvízly v hlavě. Společné zpívání navíc upevňovalo soudržnost členů v socialistických spolcích (skupina lidí dělá stejnou činnost) a vytvářelo společné zážitky. Společné zážitky byly zesíleny tím, že se zpívaly písně s nelegálním obsahem ve spolcích, které se pohybovaly na hraně legality. V neposlední řadě písně také přinášely naději, že se situace může změnit, rozvíjely imaginaci dělníků, že změna je uskutečnitelná a v neposlední řadě byly útěchou ve složité situaci. Z výše nastíněných důvodů se v sociálně demokratických spolcích kladl důraz na společné zpívání a byly skládány nové písně.

Mezi nejaktivnější básníky raného sociálně demokratického hnutí patřili Josef Boleslav Pecka, Leopold Kochmann a Norbert Zoula. První dělnický zpěvník se však dlouho nedařilo vydat, poněvadž rakouské úřady bránily jeho publikování. Písně se tak šířily orálně, opisovaly se či množily hektografem (rozmnožovací stroj). První dělnický zpěvník byl vydán až na sklonku 80. let 19. století v Chicagu, kam Pecka emigroval.⁶⁰⁶ Nicméně zpěvník vyšel bez notového zápisu a první dělnický zpěvník s notami „*Dělnické písně*“ uspořádal v roce 1903 Julius Myslík.⁶⁰⁷ Myslík při kompletaci pocíťoval nedostatek dělnických nápěvů, a proto přiřadil do zpěvníku i národní písně, v nichž shledal sociální prvky.

Dělnické písně měly minimum svých vlastních melodií a nápěvy byly často přejímány.⁶⁰⁸ Využití již existujících melodií mělo své nesporné přednosti, neboť ji dělník mohl již znát (např. z národních oslav), nemusel se ji tolik učit a zároveň docházelo k přeznačení původní písně. V dělnických písních byly často užívány národní nápěvy a velice oblíbenou se stala melodie z roku 1848 „Hej Slované“. Nepřejímaly se však jen (pro)české, často v dělnických spolcích zněl nápěv z německé národní písně „Wacht am Rhein,“. ⁶⁰⁹ Přejímáním národní „hudby“ získaly dělnické úderné a burcující akcenty. Vyjma nacionálních nápěvů byly „upotřebeny“ také lidové a náboženské melodie (např. „Již dost jsem pracoval“).

Díky Josefu Bernáškovi, který sbíral materiály k dělnickému hnutí a také „díky“ zatýkání socialistů na počátku 80. let, kdy docházelo k prohlídkám bytů a zabavování

⁶⁰⁶ Více v KARBUSICKÝ, Vladimír. *Naše dělnická píseň v sedmdesátých a osmdesátých letech minulého století*. Praha: [s.n.], 1952, s. 90.

⁶⁰⁷ MYSLÍK, Julius. *Dělnické písně: výbor písní sociálně demokratických, doplněný písněmi prstonárodními obsahu demokratického nebo sociálního* [hudebnina]. Praha: Tisk. družstvo ŠSSD, 1903.

⁶⁰⁸ Více v KARBUSICKÝ, Vladimír. *Naše dělnická píseň v sedmdesátých a osmdesátých letech minulého století*. Praha: [s.n.], 1952, s. 210.

⁶⁰⁹ KARBUSICKÝ, Vladimír, CAJTHAML-LIBERTÉ, František a PECKA, Josef Boleslav. *Naše dělnická píseň*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1953, s. 105-115.

podezřelého materiálu, můžeme mít představu, jaké písně se převážně v dělnických sociálně demokratických spolcích pěly (v závorce uveden nářev).

Kde cíl jest náš (Kde domov můj)
Vzhůru, bratří, život vzchází, (Hej, Slované)
Vládne heslo celým světem (Nad Berounkou)
Z dálných luhů (Přijde jaro, přijde)
Probuďte se, druzi, (“zahučely hory”)
Agitací všichni k práci (“Spi, má zlatá, boubelatá”)
Kupředu, dělníci (Bývali Čechové)
Při stávce, začíná slovy, Vzhůru, bratří, hajme statně (Hej Slované)
Barikádní, začínající slovy „Hlas hřímavý otřásá zem“ (Wacht am Rhein)
Příroda nám káže (Když se nás kdož táže)
Hymna Lassalle (podle Marseillaisy)
Nihilistická⁶¹⁰
V Rusku velká bouře je
Proč jsem sociál?
Kdo jsi pravý přítel lidu

Tři písně z Bernáškova seznamu zmiňuje ve svých pamětech i Josef Rezler – „Hymna Lassalle“ (podle Marseillaisy), „Z dálných luhů“ (Přijde jaro, přijde) a „Hlas hřímavý otřásá zem“ (Wacht am Rhein). Bernáškovy „Obrázky“ a Rezlerovi paměti by měly být na sobě nezávislé, neboť Bernášek uvádí jen seznam a píše své zápisky dříve (asi od roku 1886, vydány), Rezler rozepsal sice své paměti až před Velkou válkou, avšak uvádí verše tří písní.

První píseň „Hymna“ je aktivizační oslavou Ferdinanda Lassalla, který má být pro pracující vzorovým hrdinou a ti ho mají následovat v boji s mamonem. Podle muzikologa Vladimíra Karbusického píseň sestavil Pecka⁶¹¹ a báseň obsahuje velké množství biblických termínů – zlaté tele, mamon, chrám, svatá zvěst, světlo spásy či „z mrtvých vstal“. Lassalle je v básni opěvován jako bohatýr, který na smrt vedl boj s mamonem a „*přinesl světlo spásy nám// tak jasné, jako boha stín*.“⁶¹² Lassalova postava je nápadně podobna Ježíši Kristu a Janu Křtiteli, který má podle Janova evangelia přinést svědectví o světle, které svítí ve tmě („*To světlo ve tmě svítí a tma je nepohltila*“⁶¹³). V básni je přinesené světlo dáno do kontrapozice vůči stínu boha, který je již dávno za zenitem a je slabý. Světlo reprezentuje v písni socialismus,

⁶¹⁰ BERNÁŠEK, Josef. *Obrázky z prvních dob dělnického hnutí*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1957. s. 143.

⁶¹¹ KARBUSICKÝ, Vladimír, CAJTHAML-LIBERTÉ, František a PECKA, Josef Boleslav. *Naše dělnická píseň*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1953, s. 93-94.

⁶¹² REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 38.

⁶¹³ Bible, ekumenický překlad, Jan 1, 5.

který je přinesený na zem a který na pomyslném piedestalu nahrazuje zacházejícího Boha. Lassalle je pak nositelem socialismu, za nějž podle socialistů nakonec i zemřel. Lassalle byl sice zabit v souboji kvůli osobní cti, leč v básni je souboj vykreslen jako boj s mamonem a tento názor byl mezi dělnictvem rozšířen. Za své dědictví nechal Lassalle na zemi lásku, pravdu, volnost, rovnost a mír. Lassalle je tak kristovskou postavou (umírá pro své přesvědčení), v zuřivosti podobný Janu Křtiteli, který plamenně ohlašoval příchod Ježíše (Lassalle plamenně proklamoval příchod socialismu). Podoba s Kristem není náhodná, podle Karbusického se na saské straně Krušnohoří šířilo dokonce Vyznání víry („Věřím ve Ferdinanda Lassalla“) a podobně se šířil i údajně Lassallovský Otčenáš.

V další písni („Z dálných luhů“) věnované Lassallovi je pak nazírán Lassalle jako věstec, který hlásá, že přijde duch svobody, jemuž se má stavět chrám. Báseň je však revolučnějšího charakter než první a podává představu, jak má vypadat nový spravedlivý řád. V té první má pracující lid následovat Lassalla a bojovat s mamonem, v druhé je proletář nabádán, aby přiložil ruku k dílu a „z *ssutin starých řádů nové vytvoří*“⁶¹⁴. Nové řády mají být svaté (ve smyslu nedotknutelné), avšak nové řády si dal lid sám sobě – jsou tedy autonomní, nikoli heteronomní morálkou (danou zvenčí). Lid však není ve své práci osamocen, Lassallův duch nadále dlí mezi dělnictvem a probouzí druhy, kteří ještě spí, aby se podíleli na stavbě nových řádů. Nové řády jsou svou povahou internacionální (mají zahrnout všechny pracující) a ideálem stavby je pak sociální stát, v němž bude pro všechny prostorný chrám svobody a nebude v něm vládnout mamon ani bída a jediným bohem bude práce. Poslední píseň, kterou Rezler uvádí, je rovněž silně revoluční – pracující jsou v ní voláni do boje a mají si vydobýt společně svou volnost (svobodu). Píseň ukazuje, jak nespravedlivý dělnický život je a dělníci v něm „akorát“ dřou na bohatství druhých. Píseň neuzivá explicitně náboženské výrazy, ale snaží se vyvolat až náboženský žár po novém světě.

Nejdelší píseň složil pro dělnické hnutí Leopold Kochman a věnoval ji památce Komuny.⁶¹⁵ V písni je již Boží pozice silně otřesena – Božím jménem se týrá lid a zahaluje se nespravedlnost. Kochman volá po Bohu spravedlivém a chce takového Boha, který „*dává všechněm tvorům svým.//Je-li všemohoucí, dokáže to hravě,//Jinak je ale zcela nemožným.*“⁶¹⁶. Pokud Bůh není schopen naplnit Kochmanovy představy, pak je „nemožný“ (neschopný, nebo

⁶¹⁴ REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950, s. 40.

⁶¹⁵ KARBUSICKÝ, Vladimír, CAJTHAML-LIBERTÉ, František a PECKA, Josef Boleslav. *Naše dělnická píseň*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1953, s. 125-139.

⁶¹⁶ KARBUSICKÝ, Vladimír, CAJTHAML-LIBERTÉ, František a PECKA, Josef Boleslav. *Naše dělnická píseň*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1953, s. 98.

neexistující). Kochman dal písni bojového ducha, avšak z uvedené části kypí ironie, protože Kochmann staví Boha do pozice, o níž je přesvědčen, že ji nesplní.

V raných socialistických písních, zvláště v Peckových,⁶¹⁷ se v hojném počtu objevují náboženské termíny, které dávají písni srozumitelnost. Posvátné termíny zároveň vytváří černobílý svět, kdy nepřátelé jsou nazýváni mamonem, zlatým teletem a starý řád je ztotožněn s bůžky (modlami) či nespravedlivým Bohem. Na druhé straně náboženské termíny posvěcují socialistické myšlenky a nový řád.

Dělnické písně však nebyly hned od počátku laděné anti-klerikálně ani anti-křesťansky. První známá politicko-dělnická píseň (1870) „Píseň dělnická“, která pochází od Antoše Pellanta-Mělnického,⁶¹⁸ volá bratry dělníky, aby bránili svá práva. Nicméně práva jsou v této písni dána Bohem a Boží pozice není nikterak zpochybňována. Bohem daná práva pak mají v písni subversivní potenciál, neboť jejich nedodržování obhájuje vzpouru.

Shrnutí

Socialismus byl v 80. a 90. letech v Praze ještě „v plenkách“, a proto stěží mohl plnit veškeré dimenze (funkce), jež tradiční náboženství zastávají. Přesto je možné nalézt v socialismu řadu obecně náboženských (dokonalý svět) a křesťanských prvků (budoucnost, rovnost), kterým byl vzat metafyzický rámec a byly rozvíjeny bez jakéhokoli odkazu k náboženství. Vedle toho socialisté vnášeli, i vlivem modernity, do jednotlivých dimenzí sociálně opomíjené (rovnost) a nové komponenty (zkušenost davu). Pro mnohé socialisty sehrával socialismus roli „mesiáše“, který přijde na tuto zem a napraví veškeré nespravedlivé poměry. Socialismus přinášel svým stoupencům naději, že již zde na zemi může být lépe. Šířitelé této zvěsti byli mnohdy bez jakéhokoli posměchu nazýváni apoštoly a panoval mezi nimi velký zápal (pro socialismus), který je srovnatelný s náboženským zanícením.

⁶¹⁷ Srov. PETRMICHL, Jan, ed. *Poslední bitva vzplála: výbor z veršů a písní dělnických básníků*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1951, s. 11-65.; NEJEDLÁ, Jaromíra, ed. *Slyšel jsem píseň nového žití: dělnické básně a písně*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1975, s. 120 (Pecka, Agitační).

⁶¹⁸ Byla zpívána nářevem „Hej Slované“. Podle Karbusického má tato píseň národní frazeologii a v písni zaznívá odpor vůči tomu, kdo nectí práva „s nim do propasti.“ V poslední sloce pak narušitele práva nazývá „břichopásky“. KARBUSICKÝ, Vladimír, CAJTHAML-LIBERTÉ, František a PECKA, Josef Boleslav. *Naše dělnická píseň*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1953, s. 84.

Závěr

11 Příčiny silné sekularizace dělnictva

Již v 19. století si řada intelektuálů všímala ochabujícího vztahu průmyslového dělnictva k náboženství. „*Jestliže jedni velebili důmysl lidský, jenž vítězství své slaví ve strojích co nejuťipněji vynalezených, čelících spolu k tomu, aby snímajíce s beder člověka nejuťušší a nejuťudnější práci, oddechu mu a zvůle k hodnějšímu jeho ducha zaměstnáním popřáli, ukazovali druzí na to, kterak se člověk při strojích sám stává strojem a kterak s čoudem fabrik a rachotem kol jejich vzrůstá nový, z posavadních nejnebezpečnější a žel, spolu i nejčetnější proletariát, shrnující se jako fabrikace sama ve veliké hromady, odsouzený k tomu, aby se spouštěl vřelosti svazků rodinných a s útočištěm jejich i onoho posledního útočiště, Boha...*“⁶¹⁹ Tímto dlouhým souvětím bylo reflektováno ochabnutí v Riegrově „*Slovníku naučném*“. Podle jeho výkladu bylo průmyslové dělnictvo doslova odsouzeno podmínkami továren k tomu, aby se odpoutávalo od rodinných vztahů, jež poskytují vřelost i bezpečí a opouštělo i poslední záštitu, Boha. V následující větě Slovník ještě přidává informace o venkově a hluku: „*...proletariát, to nevychovaný v prostotě venkovského útiší, nýbrž v hluku měst a přelidněných krajín...*“⁶²⁰

Do podobných a ještě dalších jiných souvislostí byla stavěna sekularizace i v této práci. V procesu sekularizace byla akcentována především role industrializace, urbanizace, katolické církve i jejího sociálního učení a také role sociální demokracie (potažmo vývoj sociálního hnutí). Sekularizace však nebyla koncipována jen jako pouhý odklon (od posvátna, Boha, církve). Byla pojata jakožto odkatolictění (odcírkevnění) a zároveň jakožto duchovní transformace, při níž na jedné straně katolicismus, katolická církev a religiozita ztrácí na své socio-kulturní síle a na druhé straně dochází k nárůstu vlivu moderních ideologií (socialismu), byrokratických a racionálních struktur (stát přebírá pozice církve) a implicitní spirituality.

Zmíněné souvislosti sekularizace nebyly vybrány náhodně. Průzkumy statistik ze sčítání lidu roku 1921 totiž odhalují, že v Čechách přišla katolická církev nejvíce o členy v oblastech, které prošly výraznou industrializací a urbanizací.⁶²¹ V Praze k odpadlictví od církve tendovaly nejsilněji dělnické čtvrti a dělníci se stali nejaktivnější vrstvou v přestupovém hnutí.

⁶¹⁹ RIEGER, František Ladislav, ed., MALÝ, Jakub, ed. a ZELENÝ, Václav, ed. *Slovník naučný*. V Praze: Kober a Markgraf, díl III., Praha, 1863, heslo Fabrika a fabricnictví, s. 8.

⁶²⁰ *Slovník naučný*, díl III., Praha, 1863, heslo Fabrika a fabricnictví, s. 8.

⁶²¹ Navíc tyto okresy byly převážně nacionálně české (vyjma Duchcova a Mostu).

Nejmohutněji z dělnických profesí vystupovali kovodělníci, dělníci pracující se zeminou (cihelny, kamenolomy), průmysloví a železniční dělníci a obecně dělníci, kteří měli blízko k sociálně demokratickému prostředí. Právě mimořádné působení sociálně demokratické agitace mezi výše zmíněnými dělníky mělo podle sociologa Antonína Boháče za následek jejich vystoupení z církve.⁶²² Jeho tvrzení je sice nadnesené, avšak je nesporné, že sociální demokracie měla velký podíl na výstupech. Opouštění řad církve nelze ve většině případů spojovat přímo s ateismem,⁶²³ a spíše výstupy z církve vypovídají o odporu k církevnictví. Žádná jiná církev totiž nedokázala dělnictvo ve větší míře přivábit a dělníci se nejčastěji hlásili k „bez vyznání“.⁶²⁴ Výstupy za první republiky byly nepochybně ovlivněny řadou dalších faktorů (Velká válka, vznik RČS), avšak na výstupy musela být společnost předpřipravena v horizontu generací.

„Svět 19. století“ procházel mohutnou socio-kulturní a ekonomickou transformací a nejvíce tato proměna zasáhla tovární dělníky. Tovární dělnictvo bylo nově se formující společenskou vrstvou a bylo tvořeno jak byvšími (často proletarizovanými) řemeslníky, dělníky z centrálních částí Prahy, tak především příchozími venkovany. Venkov se v 19. století pomalu přelidňoval a v poslední třetině ho z velké části opouštěli lidé, kteří se nedokázali na venkově etablovat. Nemalá část migrantů se již na venkově neúčastnila církevního života a nepodléhala církevní disciplinaci. To však neznamená, že by venkované mířící do Prahy nebyli spirituální (nebyli pověřiví, nekonali žádné religiózní úkony, nevěřili v nadpřirozené bytosti). Podle mnohých zdrojů to totiž byli právě venkované, kteří oživovali v Praze magicko-religiózní jednání. Nicméně toto jednání se již nemuselo vázat na kostel a mohlo probíhat v domácím prostředí (zpívání náboženských písní).

Pražské tovární čtvrti byly velice dynamickým prostředím, v němž mohutnost, promptnost a síla změn narušovala posvátný baldachýn, který chránil před uvržením do chaosu. Baldachýn byl držen tradičním jednáním, hodnotami i ideály a jeho nedílnou součástí byla i religiozita, která obsahovala venkovskou lidovou zbožnost, mnohdy orientovanou na zemědělství a přírodu. Tradiční hodnoty, ideály a způsob jednání, které byly platné na venkově či v předmoderním městě, ztrácely na své funkčnosti (nebo o ni zcela přišly). Život v průmyslových čtvrtích a podmínky práce v továrně si vyžadovaly jiné typy jednání, hodnot a ideálů. Nefunkčnost tradičního jednání, masová pauperizace spojená s úmrtími a mocnost změn

⁶²² V politice pak pražští dělníci volili nejvíce socialistické strany (sociální demokracie, komunisté), které se netajily svými antiklerikálními postoji.

⁶²³ Ateismus má různé definice, v základu však jeho stoupenci odmítají existenci jakékoli transcendence (Bůh, bohové, Bytí...) a nadpřirozených sil (magie).

⁶²⁴ Dělníci, kteří zůstali v katolické církvi, byli většinou pasivní.

mohly způsobovat natolik silné otřesy baldachýnu, že mohlo v případě mnoha jedinců dojít až k anomii, při níž padá ochranný štít, který udílí smysl každodennímu jednání.

Na sekularizaci nese velký podíl i samotná katolická církev, která nebyla schopná se dělníkům přiblížit ani na rovině fyzické, ani duchovní. Církev nestíhala stavět v dostatečné rychlosti kostely v dělnických čtvrtích a kostely se mezi továrními komíny objevovaly až s několika desetiletým zpožděním (viz kap. Případová studie: Smíchov). Farnosti vlivem urbanizace mohutně rostly a na kněze začaly připadat tisíce „duší“ (na Smíchově to bylo 8 tisíc na jednoho kněze). V takovémto poměru nebylo možné provádět úspěšnou pastorační. Nadto církev neprojevovala velké snahy svou pastorační působovat novým podmínkám. Kněží nevyraželi za dělníky do továren a očekávali, že dělníci budou spořádaně docházet do kostela. Dělnictvo tak bylo církví po několik desetiletí „téměř“ zcela opuštěno a v továrních čtvrtích začaly růst generace dělníků, kteří přišli do kontaktu s církví jen při křtu a svatbě. Neochota církve hledat nové cesty, které by byly přívětivější moderní společnosti, byla z velké části dána náboženským monopolem katolické církve. Náboženský monopol nenutil církev se rozvíjet a reagovat na nové podmínky tvořivým způsobem. Tím se řada lidí stávala indiferentními vůči církvi, neboť neodpovídala na jejich potřeby. Náboženský trh se prolíná s dalšími trhy a v nich se církev dostala do trojího nepřátelství – vůči modernitě, vůči českému nacionalismu a také vůči socialismu, v němž během 70. let převládly nábožensky (křesťansky) indiferentní a antiklerikální proudy (anti-křesťanské pozice byly většinou jen mezi jedinci). Toto trojí nepřátelství, mnohdy vyhlašované katolickou stranou, vedlo církev v Praze do „ghetta“, v němž se církev bránila vůči výpadům a stěžovala si na zkaženost moderní společnosti.

Přesto to byly právě konzervativně-katolické strany, které přišly v rakouské monarchii s prvními výraznějšími pracovními a sociálními opatřeními, které chránily dělníky v továrně. Opatření byla sice často porušována, avšak přinesla dělníkům první jistoty. Na sociální otázku o pár let později reagovala i samotná církev a papež Lev XIII. vydal encykliku „Rerum novarum“ (1891). Encyklika zažehla velký rozvoj katolických spolků a křesťansko-sociálních stran. Nicméně reakce církve přišla s několika desetiletým zpožděním (oproti komunistické a sociálně demokratické) a byla příliš mírná. Navíc z pozic vyššího kléru byla encyklika i sociálně křesťanské aktivity přijaty mnohdy velice vlažně až odmítavě.

Sociální hnutí v Praze se čím dál tím více odpoutávalo od katolicismu. V roce 1848 byl jeho nejvýraznější postavou lékař František Cyril Kampelík, který z finančních důvodů studoval po několik semestrů v kněžském semináři. Kampelík pozoroval vedle hmotného nedostatku mravní a náboženskou zpustlost dělníků a domníval se, že napjatou situaci lze zlepšit apelem na náboženský a mravní cit dělníků i domluvou s „prácedárci“, že budou

dělníkům dávat spravedlivou mzdu. Po ukončení revoluce panovaly tuhé poměry a zakládat se směly jen spolky na cechovní bázi a vedené kněžími (v podstatě mohly vznikat jen spolky katolických tovaryšů, které však v českém prostředí nenabývaly větší váhy). Situace se začala uvolňovat s vydáním Říjnového diplomu (1860) a únorové ústavy (1861), avšak zásadní pro rozvoj spolkového života byl až spolkový a shromažďovací zákon z roku 1867. Několik měsíců po jeho vydání vznikl potravinový spolek Oul, jehož předsedou byl zvolen staročesky orientovaný František Chleborád. Mladý právník navazoval myšlenkově na Kampelíka a užíval nadále náboženské rétoriky. Jeho sociální představy se nijak zásadně nevymykaly názorům katolické církve (chudí jsou nezbytnou součástí společnosti, soukromé vlastnictví je přirozeným právem) a Chleborád se také vůči církvi nikterak nevymezoval. Konzervativní staročeské uvažování a řízení spolku Oul shromáždilo opozici, v níž se zpočátku objevovali i církvi naklonění dělníci (např. Václav Petr). Od počátku 70. let se však v sociálním hnutí začínaly objevovat silné antiklerikální tendence – jednak pronikaly z mladočeského tábora, který se snažil podchytit dělnictvo, jednak antiklerikální myšlenky se šířily v rámci radikálního socialismu, který spatřoval v církvi „držitelku současného stavu“. Konzervativní ani katolický tábor nedokázal nabídnout životaschopnou alternativu a jejich vliv na dělnictvo vzal během první poloviny 70. let za své.

Antiklerikalismus byl od počátku pevnou součástí sociální demokracie a objevoval se i v programu strany. Proticírkevní osten byl podporován v dělnických jednotách a sociálně demokraticky orientované spolky odebíraly svobodomyšlné časopisy. Na druhé straně protikatolický hrot byl často otupován z agitačních důvodů. Pro valnou část dělníků totiž byla sociální demokracie příliš radikální a mnohé dělníky právě útoky na církev odrazovaly. Sociální demokracie se začala výrazně prosazovat až od 90. let 19. století (do poloviny 80. let byla tvrdě pronásledována a následně řešila rozpory mezi umírněnými a radikály) a oslovovala především mladší generace dělníků, kteří byli otevření radikálnějším myšlenkám. Mohutnou antiklerikální kampaň zahájila sociální demokracie až v novém století a řada jejích vrcholných členů z církve ostentativně vystoupila. Většina jejích sympatizantů však v církvi zůstala a je otázkou, jaký měla kampaň vliv.

Rané socialistické hnutí disponovalo řadou zjevných náboženských prvků. Nelze sice v jeho počátcích hovořit o funkčním ekvivalentu náboženství (neplnilo plně funkce, která plnila tradiční náboženství) ale je možné rozeznat velké množství aspektů, které jsou obecně náboženské (absolutní blahobyť) či mají své kořeny v křesťanské tradici (lineární čas, rovnost). Zmíněným aspektům byl však vzat metafyzický charakter a ideály byly vztaženy k tomuto životu. Nicméně to neznamená, že by tyto hodnoty nebyly pro socialismus posvátné

(nedotknutelné). Socialismus přinášel nové prvky, jedním z těch nejsilnějších byla zkušenost psychologického davu, při níž měl jedinec pocit, že je součástí čehosi většího, co jej přesahuje. Mezi další moderní prvky by se řadila „metanarace“, neboť socialismu obhájí své prvky na základě rozumu. Socialismus také pro mnohé sehrával mesianistickou roli a pro řadu lidí se stával nadějí, vykupitelem ze „slzavého údolí“.

Ve svých postojích se socialismus diametrálně lišil od katolictví. Oba spojovala kritika společensko-politických poměrů, avšak socialismus spatřoval zlatý věk v budoucnosti, kypěl idealismem, horlil pro všeobecný majetek, pro socio-ekonomickou rovnost, svobodu vyznání. Paradoxně se socialismus od katolicismu výrazně lišil v hodnotách, které jsou vyzdvihovány prvotními křesťany.

Vysoká sekularizace dělnictva byla způsobena mnoha faktory a není ji možné vysvětlit monokauzálně. Na žádnou jinou vrstvu nepůsobily změny tak silným způsobem a žádná jiná vrstva se pod vlivem změn nedostala do tak choulostivé sociální a ekonomické situace. Vedle toho tovární dělnictvo nemělo nikde řádnou oporu, ani ve státu, ani v církvi, což otvíralo prostor pro socialismus, který nabýval od druhé třetiny 19. století proticírkevní podoby.

Seznam použité literatury

- ANDERSON, Benedict R. O'G. *Představy společenství: úvahy o původu a šíření nacionalismu*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2008. ISBN 978-80-246-1490-8.
- ARBES, Jakub et al. *Rváč a jiné povídky*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1977.
- ARBES, Jakub. *Štrajchpuhlíci: román*. Praha: Melantrich, 1951.
- ARBES, Jakub a SLABÝ, Zdeněk Karel, ed. *Výbor z díla*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1950.
- BAAR, Jindřich Šimon. *Holoubek: kněžská idyla*. Praha: Cyrillo-Methodějské knihkupectví Gustav Franel, 1920.
- BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*. Vydání první. Praha: Argo. 2015, ISBN 978-80-257-1373-0.
- BAUMAN, Zygmunt. *Tekutá modernita*, Praha, Mladá fronta, 2002. ISBN 80-204-0966-1.
- BEČKOVÁ, Kateřina. *Továrny a tovární haly. 2. díl, Smíchov, Jinonice, Holešovice a další čtvrti na levém břehu Vltavy*. Vyd. 1. V Praze: Paseka, 2012. ISBN 978-80-7432-255-6.
- BEDNAŘÍK, Petr, JIRÁK, Jan a KÖPPLOVÁ, Barbara. *Dějiny českých médií: od počátku do současnosti*. 2., upravené a doplněné vydání. Praha: Grada, 2019, ISBN 978-80-271-0553-3.
- BENEŠ, Jakub S. *Workers and nationalism: Czech and German social democracy in Habsburg Austria, 1890-1918*. First edition. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2017. ISBN 978-0-19-878929-1.
- BERGER, Peter L. (ed.). *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, Washington, D.C., Ethics and Public Policy Center, 1999. ISBN 0-8028-4691-2.
- BERGER, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. [1st ed.]. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.
- BERGER, Peter L. *Posvátný baldachýn: základy sociologické teorie náboženství*. Překlad Ivo Lukáš a Roman Vido. První vydání. Brno: Barrister & Principal, 2018. ISBN 978-80-7364-059-0.
- BERNÁŠEK, Josef. *Obrázky z prvních dob dělnického hnutí*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1957.
- BERNSTEIN, D. M., NOURKOVA, V., LOFTUS, E. F. *From individual memories to oral history*. In: COLUMBUS A. M. (Ed.). *Advances in psychology research: Nova Science Publishers*, New York, 2008, díl. 54, s. 157–181. ISSN 1532-723X.
- BĚLINA, Pavel et al. *Dějiny Prahy. II., Od sloučení pražských měst v roce 1784 do současnosti*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 1998. ISBN 80-7185-144-2.

Bible, český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, ISBN 978-80-7545-052-4.

BOHÁČ, Antonín. *Hlavní město Praha: studie o obyvatelstvu = La capitale de Prague: etude démographique*. Praha: Státní úřad statistický, 1923.

BOHÁČ, Zdeněk a TREFNÁ, Ivana, ed. *Atlas církevních dějin českých zemí 1918-1999* [kartografický dokument]. Vyd. v KN 1. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999. ISBN 80-7192-405-9.

BOONE, Jean Baptiste. *Křesťanská žena*. V Praze: J. Svoboda, 1866.

BOURDIEU, Pierre. *Teorie jednání*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 1998. ISBN 80-7184-518-3.

BÖHM, Josef. *Monografie města Smíchova*. Na Smíchově [Praha]: Nákladem smíchovské rady městské, 1882.

BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění. I. díl, Život*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1953.

BRANALD, Adolf. *Hrdinové všedních dnů: jejich příběhy, vzpomínky a vyprávění. II. díl, Dílo*. Vyd. 1. Praha: Československý spisovatel, 1954.

BRONCOVÁ, Dagmar, ed. *Kniha o Praze 5*. Praha: MILPO, 1996. ISBN 80-901749-6-5.

BROWN, Callum G. *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000*. [2nd ed.]. London: Routledge, 2009. ISBN 978-0-415-47134-3.

BURIAN, Ilja et al. *Počátky tolerančního evangelictví: stud. texty Komenského ev. bohosl. fak. v Praze*. 1. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1985, Acta reformationem bohemicam illustrantia; IV.

CASANOVA, José: Naděje a úskalí veřejného náboženství in: Hanuš, Jiří – Vybíral, Jan (eds.): *Evropa a její duchovní tvář: eseje-komentáře-diskuze*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), s. 83-103. ISBN 80-7325-071-3.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994. ISBN 978-0226095356.

COX, Harvey Gallagher. *The secular city: secularization and urbanization in theological perspective*. New York: MacMillan Company, 1965.

ČESKOSLOVENSKÁ SOCIÁLNĚ-DEMOKRATICKÁ STRANA DĚLNICKÁ a PROKŠ, Petr, ed. *Politické programy Československé a Československé sociálně demokratické strany dělnické 1878-1948*. Praha: Historický ústav, 1999. ISBN 80-85268-88-4.

ČINÁTL, Kamil. *Dějiny a vyprávění: Palackého Dějiny jako zdroj historické obraznosti národa*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2011. ISBN 978-80-257-0390-8.

DARNTON, Robert. *Velký masakr koček a další epizody z francouzské kulturní historie*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2013. ISBN 978-80-257-0862-0.

DAVIE, Grace. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2009, ISBN 978-80-7325-192-5.

DORRIEN, Gary. *Social democracy in the making: Political and Religious Roots of European Socialism*. London: New Heaven Press, Yale University, 2019. ISBN 978-0300236026.

DUBSKÝ, Ivan. *Pronikání marxismu do českých zemí*. Vydání I. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1963.

DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*. Brno: CDK, 2004. ISBN 80-7325-041-1.

EISENSTADT, Shmuel N. Multiple modernities. In: *Daedalus*. Cambridge: American Academy of Arts and Sciences (*The Mit Press*), zima 2000, (díl) 129, č.1, s. 1-29, ISSN 0011-5266.

EKERT, František a REINSBERG, Jiří, ed. *Posvátná místa král. hl. města Prahy: dějiny a popsání chrámů, kaplí, posvátných soch, klášterů a jiných pomníků katolické víry a nábožnosti v hlavním městě království Českého*. V Praze: Volvox Globator, 1996, II. sv. ISBN 80-7207-040-1.

ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-175-7.

FASORA, Lukáš. *Dělník a měšťan: vývoj jejich vzájemných vztahů na příkladu šesti moravských měst 1870-1914*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010. ISBN 978-80-7325-233-5.

FASORA, Lukáš, ed., HANUŠ, Jiří, ed. a MALÍŘ, Jiří, ed. *Secularization and the working class: the Czech lands and Central Europe in the nineteenth century*. Eugene: Pickwick, ©2011. ISBN 978-1-61097-014-3.

FASORA, Lukáš, ed., HANUŠ, Jiří, ed. a MALÍŘ, Jiří, ed. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*. Vyd. 1. Brno: Matice moravská pro Výzkumné středisko pro dějiny střední Evropy: prameny, země, kultura, 2009. ISBN 978-80-86488-55-4.

FASORA, Lukáš a kol. *Kněžské identity v českých zemích (1820-1938)*. Vydání první. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2017. ISBN 978-80-7422-567-3.

FASORA, Lukáš a kol. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*. Vydání první. Praha: Academia, 2018. ISBN 978-80-200-2969-0.

FINKE, Roger, STARK, Rodney. *The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, Rutgers University Press, 2005. ISBN 978-0813535531.

FOJTÍK, Pavel, LINERT, Stanislav a PROŠEK, František. *Historie městské hromadné dopravy v Praze*. 3., dopl. vyd. [Praha]: Dopravní podnik hl. m. Prahy, 2005. ISBN 80-239-5013-4.

GRIFFIN, Roger. *Modernismus a fašismus: pocit začátku za Mussoliniho a Hitlera*. Překlad Eva Hajdinová. První české vydání. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum. ISBN 978-80-246-3231-5.

HAIS, František a RYŠAVÁ, Eva, ed. *Vzpomínky pražského písničkáře: 1818-1897*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1985.

HALAS, František a KAPLICKÝ, Václav, ed. *Kemka: vzpomínky bývalého textilního dělníka*. Praha: Práce, 1950.

HALÍK, Tomáš. Globalizace a náboženství. In: DLOUHÁ, Jana, ed., DLOUHÝ, Jiří, ed. a MEZŘICKÝ, Václav, ed. *Globalizace a globální problémy: sborník textů k celouniverzitnímu kurzu "Globalizace a globální problémy" 2005-2007*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Centrum pro otázky životního prostředí, 2006, s. 291-302. ISBN 80-87076-01-X.

HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík: ptal jsem se cest: rozhovor*. Vyd. 3. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-720-6.

HAMPLOVÁ, Dana. Náboženství a pohlaví. Proč jsou ženy zbožnější než muži? In: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, 2011, roč. 47, č. 2, s. 297-324. ISSN 0038-0288

HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013. ISBN 978-80-246-2244-6.

HAMPLOVÁ, Dana a ŘEHÁKOVÁ, Blanka. *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí: výsledky Mezinárodního programu sociálního výzkumu ISSP 2008 - Náboženství*. 1. vyd. Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2009. ISBN 978-80-7330-163-7.

HANSL, František, ed. a FIALA, Oskar, ed. *Smíchovsko a Zbraslavsko*. Na Smíchově: F. Hansl, 1899.

HAVELKA, Miloš. Sekularizace, odkouzlení světa a „pluralizace náboženskosti. In: *Sociologický časopis = Czech sociological review*. Praha: Sociologický ústav AV ČR, roč. 49, č. 2, 2013. s. 221-240. ISSN 0038-0288.

HELLER, Jan a MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky: (uvedení do vědy o náboženstvích)*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1988.

HOLEK, Václav. *Paměti: společná cesta české a německé sociální demokracie koncem devatenáctého století*. [Praha]: Svoboda Servis, 2011. ISBN 978-80-86320-71-7.

HOLUB, Bonifác Jan. *Odkryté poklady: paměti děje – a místopisné vikariatního obvodu Libockého v okrese Smíchovském*. V Praze: B.J. Holub, 1893.

HOLUBEC, Stanislav. *Lidé periferie: sociální postavení a každodennost pražského dělnictva v meziválečné době*. 1. vyd. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2009. ISBN 978-80-7043-834-3.

HORÁČEK, Cyril. *Počátky českého hnutí dělnického*. 2. vyd. Praha: Česká akademie věd a umění, 1933.

HORÁK, Jiří. *Dechristianizace českých zemí: sekularizace jako záměr*. 1. vydání. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2015. ISBN 978-80-244-4936-4.

HORÁK, Jiří. Sekularizace, její kritika a aplikace na případ dělnického hnutí v českých zemích. In: *Historická sociologie*, Praha: FHS UK, 2013, roč. 5, č. 2, s. 75-95. ISSN 1804-0616.

HRUŠKA, Libor. *Pivovarnictví 1869-1914, Žízeň, nebo vlastenectví?*, Diplomová práce, PedF UK, 2013.

CHRASTILOVÁ, Jiřina. *Zlomky z židovské Prahy*. Vyd. 1. Praha: Havran, 2014. ISBN 978-80-87341-23-0.

JANOVSKÝ, Julius. *Smíchov v Arbesově době*. Vyd. 1. V Praze: Albert Krupička, 1946.

JEMELKA, Martin. Religious Life in an Industrial Town. The Example of Ostrava, 1850–1950. In: *The Hungarian Historical Review: Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae – New Series*. 2014, roč. 3, č. 4, s. 875–904. ISSN 2063-8647.

JEMELKA, Martin a ŠTOFANÍK, Jakub. *Víra a nevíra ve stínu továrních komínů: náboženský život průmyslového dělnictva v českých zemích (1918-1938)*. Vydání první. Praha: Academia, 2020. ISBN 978-80-200-3153-2.

JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny České od roku 1840-1900. Díl I, Od roku 1840 do roku 1885*. V Praze: Družstvo Vlast', 1900.

JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny české od roku 1840-1903. Díl II, Od roku 1885 do roku 1903*. V Praze: Vlast', 1903.

JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Dějiny sociálního hnutí v zemích koruny české od roku 1840-1903. III, Od roku 1895 do roku 1905*. V Praze: Vlast', 1905.

JIROUŠEK, Tomáš Josef. *Hříchy sociálních demokratů při řešení otázky dělnické v Rakousku*. V Praze: nákladem družstva "Vlast'", 1896.

JUNGSMANN, Jan. *Smíchov: město za Újezdskou branou*. Čtvrté opravené vydání. Praha: Muzeum hlavního města Prahy, 2013. ISBN 978-80-85394-94-8.

KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin. [Sv.] 2*. Praha: Zvon, 1991. ISBN 80-7113-003-6.

KARBUSICKÝ, Vladimír. *Naše dělnická píseň v sedmdesátých a osmdesátých letech minulého století*. Praha: [s.n.], 1952.

KARBUSICKÝ, Vladimír, CAJTHAML-LIBERTÉ, František a PECKA, Josef Boleslav. *Naše dělnická píseň*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1953.

KATOLICKÁ CÍRKEV. Papež a LEV XIII. . *Rerum novarum = O dělnické otázce: encyklika Lva XIII*. Překlad Bedřich Vašek. 3. vyd. [V] Olomouci: Dominikánská edice Krystal, 1946.

KÁRNÍK, Zdeněk. *Na úsvitu dějin české sociální demokracie: od prvopočátků hnutí k základům moderní politické strany (1844-1893)*. První vydání v českém jazyce. Praha: Zdeněk Kárník ml., 2019. ISBN 978-80-7363-857-3.

KÁRNÍKOVÁ, Ludmila. *Vývoj obyvatelstva v českých zemích 1754-1914*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965.

KEPEL, Gilles. *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovudobývají svět*, Brno, Atlantis, 1996. ISBN 80-7108-120-5.

KLINEROVÁ, Adéla. *Kostel sv. Václava v Praze na Smíchově*, diplomová práce, FF UK Praha, Ústav pro dějiny umění, 2014.

KLÍMA, Arnošt. *Počátky českého dělnického hnutí*. 4. vyd., ve Svobodě 3. vyd. Praha: Svoboda, 1950.

KOMÁREK, František. *František Cyrill Kampelik: obraz životopisný*. V Hradci Králové: Bratři Peřinové, 1895.

KOŘALKA, Jiří. *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815–1914: sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*. Praha: Argo, 1996. ISBN 80-7203-022-1.

KRAUS, Vladimír. *Dějiny Typografické Besedy*. Vyd. 1. Praha: Typografická Beseda, 1998. ISBN 80-238-3720-6.

KRUPPA, Erika. *Das Vereinswesen der Prager Vorstadt Smichow: 1850-1875*. München: R. Oldenbourg Verlag, 1992. ISBN 3-486-55868-4.

KŘIŠŤAN, Alois. *Počátky pastorální teologie v českých zemích*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2004. ISBN 80-7254-605-8.

KUČERA, Rudolf. *Život na příděl: válečná každodennost a politiky dělnické třídy v českých zemích 1914-1918*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2013. ISBN 978-80-7422-232-0.

KUDLÁČ, Antonín K. K. *Příběh(y) Volné myšlenky*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2005. ISBN 80-7106-673-7.

LAMENNAIS, Félicité Robert de. *Slova věřícího = (Paroles d'un croyant)*. V Praze: J. Otto, [1912?].

LE BON, Gustave. *Duše davů*. Překlad Ladislav Hofman. V Praze: Nákladem časopisu Rozhledů, 1897.

LOIS, Lee. *Recognizing the non-religious: reimagining the secular*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2015. ISBN 978-0198736844.

LUCKMANN, Thomas. *The invisible religion: the problem of religion in modern society*, New York, Macmillan, 1967.

LUHMANN, Niklas. *Náboženství společnosti*. Překlad Tomáš Chudý. První české vydání. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2015. ISBN 978-80-246-2882-0.

LYOTARD, Jean-François. *The postmodern condition: a report on knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, c1984.

MACEK Josef. *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha, Argo, 2001. ISBN 80-7203-265-8. *Malý sociologický slovník*. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1970.

MAREK, Pavel. *Česká reformace 20. století?: k zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního českého křesťanství v letech 1920-1924*. 1. vydání. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2015. ISBN 978-80-244-4830-5.

MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové: příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894-1938*. 1. vyd. V Olomouci: Univerzita Palackého, 2011. ISBN 978-80-244-2970-0.

MCLEOD, Hugh. *Religion and the working class in nineteenth-century Britain*. London, Macmillan, 1984. ISBN 978-0333281154.

MELMUKOVÁ, Eva. *Patent zvaný toleranční*. 2., dopl. vyd. Neratovice: Verbum, 2013. ISBN 978-80-903920-4-5.

- MINAŘÍK, Martin. *Akcionářský pivovar na Smíchově 1869-1918*, Bakalářská práce, FF UK.
- MOCNÁ, Dagmar a Josef PETERKA. *Encyklopedie literárních žánrů*. Praha: Paseka, 2004. ISBN 80-7185-669-X.
- Náboženské vyznání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu v letech 1921-1991*. V Praze: Český statistický úřad, 1995. ISBN 80-85949-03-2.
- NEBŘENSKÝ, Zdeněk. *Katedrály industriálního věku: textilní továrny a sociální otázka v českých zemích, 1884-1914*. Vydání první. Praha: NLN, s.r.o., 2019. ISBN 978-80-7422-709-7.
- NEJEDLÁ, Jaromíra, ed. *Slyšel jsem píseň nového žití: dělnické básně a písně*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1975.
- NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2010. ISBN 978-80-7017-147-9.
- NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. ISBN 978-80-86429-92-2.
- NEŠPOR, Zdeněk R., LUŽNÝ, Dušan. *Sociologie náboženství*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-251-5.
- NĚMEC, Vilém. *Vysoký pán konopišťský, aneb, Nelichotivý portrét následníka trůnu Františka Ferdinanda d'Este*. Jihlava: Madagaskar, 1996. ISBN 80-902044-4-9.
- NIEDHAMMER, Martina. *Jen pro peníze?: pražské židovské elity v 19. století - skupinová biografie*. Překlad Veronika Dudková a Daniel Polakovič. Vydání první. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2016. ISBN 978-80-7422-512-3.
- NOVOTNÝ, Jan. *František Cyril Kampelík*. 1. vyd. Praha: Melantrich, 1975.
- OTTO, Rudolf. *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Překlad Jan J. Škoda. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-260-8.
- PACES, Cynthia. Religious Heroes for a Secular State: Commemorating Jan Hus and Saint Wenceslas in 1920s Czechoslovakia. In: WINGFIELD, Nancy a Maria BUCUR, eds. *Staging the Past: Commemorations in the Habsburg Lands*. West Lafayette: Purdue University Press, 2001. s. 209-36. ISBN 1-55753-161-7.
- PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 3., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-275-2.
- PAULY, Jan Křtitel. *Památník města Smíchova vydaný k jubileu padesáté ročnice vlády ... císaře Františka Josefa I. krále českého, ...* V Praze: J. Pauly, 1898.
- PAULY, Jan Křtitel. *Populární úvod do sociální otázky*. V Praze: V. Kotrba, 1899.
- PAVLÍČEK, Tomáš. *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848-1914)*. Vydání první. Praha: Academia, 2017. ISBN 978-80-200-2771-9.
- PERNES, Jiří. *Život plný nepřátel, aneb, Dramatický život a tragická smrt následníka trůnu Františka Ferdinanda d'Este*. Vyd. 1. Praha: Iris, 1994. ISBN 80-85893-01-0.

PEROUTKA, Ferdinand. *Budování státu. II.*, 1919. 3. vyd. Praha: Lidové noviny, 1991. ISBN 80-7106-040-2.

PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013. ISBN 978-80-87853-05-4.

PETRÁŇ, Josef. *Dějiny českého venkova v příběhu Ouběnic*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2011. ISBN 978-80-7422-123-1.

PETRMICHL, Jan, ed. *Poslední bitva vzplála: výbor z veršů a písní dělnických básníků*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1951.

PETRUSEK, Miloslav, MAŘÍKOVÁ, Hana a VODÁKOVÁ, Alena. *Velký sociologický slovník*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-311-3.

PFLEGER MORAVSKÝ, Gustav. *Z malého světa: román*. V Praze: Ústřední Legio-nakladatelství, 1927-1928. 3 sv. (201, 222, 213 s.).

PODLAHA, Antonín. *Posvátná místa Království českého: dějiny a popsání chrámů, kaplí, posvátných soch, klášterů i jiných pomníků katolické víry a nábožnosti v Království českém. Řada první, Arcidiecese Pražská*. V Praze: Nákladem dědictví sv. Jana Nepomuckého, díl V., Vikariát Libocký, 1911.

POHUNEK, František. *Antika a křesťanství*. V Praze: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1910.

POSPÍŠIL, Ctirad V. *Stopy křesťanství v současné evropské kultuře a civilizaci*. In: *Universum*, Praha: Česká křesťanská akademie, 2011. ISSN 1214-5769.

PRAVOSLAV. *Zrcadlo klerikálů*. Kolín: Pokrok, 1896. Svě jméno odkryl až při opakovaném vydání brožury za první republiky v roce 1919.

Práce: kalendář dělnický na obyčejný rok ... V Praze: Družstvo pro vydávání dobrých a laciných knih pro dělníky, [1870-1871].

PULLMANN, Michal – RÁKOSNÍK, Jakub. "Dělnická třída" v moderní sociální historiografii. In: *Dějiny – teorie – kritika*. Praha: Masarykův ústav – Archiv Akademie věd ČR, 2007, roč. 4, č. 2, s. 271-288. ISSN 1214-7249.

PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*. Vyd. 1. Praha: Torst, 1998. ISBN 80-7215-059-6.

RÁKOSNÍK, Jakub. Dělnická třída, postmodernismus a česká historiografie. In: *České, slovenské a československé dějiny 20. století. 2, sborník z mezinárodní konference mladých vědeckých pracovníků. Univerzita Hradec Králové, 7.-8. března 2007*, Ústí nad Orlicí: Oftis, 2007, s. 222-230.

RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*. Překlad Anna Hánová. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2003. ISBN 80-7106-496-3.

RENNIE, Bryan S. The View of Invisible World: Ninian Smart's Analysis of the Dimensions of Religion and of Religious Experiences. In: *Bulletin of the Council of the Societies of the Study of Religion*, Houston: Rice University, září 1999, díl 28, č. 3, s. 63-69. ISSN 1060-1635

REZLER, Josef a REZLEROVÁ, Barbora. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 3. vyd., v LK 1. vyd. Praha: Svoboda, 1950.

RIEGER, František Ladislav, ed., MALÝ, Jakub, ed. a ZELENÝ, Václav, ed. *Slovník naučný*. V Praze: Kober a Markgraf, 1860-1890.

SALZMANN, Christian Gotthilf. *Dobrá rada w potřebě, anebo, Wypsánj života Dawida Opatrného: knjižka pro wssecky, kdož opatrnými býti chtějg*. W Praze: Krameryus, 1803

Sbory Církve československé husitské - architektonické dědictví našich regionů. 1. vydání. V Praze: České vysoké učení technické v Praze, Fakulta stavební ČVUT, 2018. ISBN 978-80-01-06509-9.

SEMOTANOVÁ, Eva a kol. *Ottův historický atlas - Praha*. Praha: Ottovo nakladatelství, 2016. ISBN 978-80-7451-442-5.

SMART, Ninian. *Dimensions of the Sacred: an Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley: University of California Press, c1996. ISBN 978-0520207776.

SMITH, James, K. A. *Who's Afraid of Postmodernism?: Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church, Baker academic*, 2006. ISBN 978-0801029189.

SOKOL, Jan. *Člověk a náboženství*. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-886-4.

SOKOL, Jan. *Člověk a svět očima bible: pokus o uvedení do biblické antropologie*. Vyd. 1. Praha: Ježek, 1993. ISBN 80-901625-1-7.

SOLDÁT, Alois. *Bytová otázka dělnická: dějiny a přehled úkolů reformy bytové*. V Praze: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1905.

SÖLLE, Dorothee. *Fantazie a poslušnost: úvahy o budoucí křesťanské etice*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2008. ISBN 978-80-7017-089-2.

STARK, Rodney. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press, ©2000. ISBN 978-0520222021.

STARK, Rodney, BAINBRIDGE William S. *A Theory of Religion*. New York: P. Lang, 1987.

Statistický lexikon obcí v Čechách: úřední seznam míst podle zákona ze dne 14. dubna 1920, čís. 266 Sb. zák. a nař.: vydán Ministerstvem vnitra a Státním úřadem statistickým na základě výsledků sčítání lidu z 15. února 1921. V Praze: nákladem Státního úřadu statistického, 1923.

Statistický lexikon obcí na Moravě a ve Slezsku: úřední seznam míst podle zákona ze dne 14. dubna 1920, čís. 266 Sb. zák. a nař.: vydán ministerstvem vnitra a státním úřadem statistickým na základě výsledků sčítání lidu z 15. února 1921. V Praze: Nákladem Státního úřadu statistického, 1924.

ŠLECHTA, Jan Emil. *V davu ztracených*. V Písku: Jan Hruška, 1897.

ŠTAMPACH, Odilo Ivan. *Přehled religionistiky*. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-384-0.

ŠTOFANÍK, Jakub. *Medzi krížom a kladivom: recepcia sociálneho myslenia v katolíckej cirkvi v prvej polovici 20. storočia*. Vydání první. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2017. ISBN 978-80-7308-719-7.

ŠŤASTNÁ, Jarmila. Pražské dělnické potravní spolky v druhé polovině 19. století. In: *Etnografie pražského dělnictva (Maketa)*, Praha, Etnografický ústav 1975, sv. IV. s. 36-46.

ŠŤASTNÁ, Jarmila, ed., ROBEK, Antonín, ed. a MORAVCOVÁ, Mirjam, ed. *Stará dělnická Praha: život a kultura pražských dělníků 1848-1939*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1981.

THOMPSON, E.P. *The making of the english working class*. Repr. London: Victor Gollancz Ltd., 1965.

TOBOLKA, Zdeněk Václav. *Textiláci: první průkopníci dělnického hnutí v Čechách: napsáno podle původních pramenů*. Třetí přepracované vydání. V Praze: Práce, 1950.

UHROVÁ, Eva. Česká novinářka Barbora Rezlerová-Švarcová. Neznámá postava v zrcadle známých událostí v 1. polovině 20. století. In: KÁRNÍK, Zdeněk, ed. et al. *Bolševismus, komunismus a radikální socialismus v Československu* / Praha: Ústav pro soudobé dějiny Sv. 5, (2005), s. 66-77. ISBN 80-86569-60-8.

ULLRICH, Zdeněk. *Nástin sociologické analýsy pražského okolí*. Autoris. zkrác. české vyd. Praha: Sociologický seminář VŠPS, [1948?].

USTORF, Werner, ed. a MCLEOD, Hugh, ed. *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2003. ISBN 0-521-81493-6.

VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Překlad Helena Beguivinová. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. ISBN 80-7106-178-6.

VAŠKŮ, Zdeněk. *Velký pranostikon*. Dotisk 1. vyd. [i.e. 2. vyd.]. Praha: Academia, 2002. ISBN 80-200-0984-1.

VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2010. ISBN 978-80-247-2468-3.

VIDO, Roman. Město zbožné a město bezbožné. In: *Sociální studia*, Brno: Masarykova univerzita, červen 2006, (díl) 3, č. 2, s. 65-83. ISSN 1214-813X.

VIDO, Roman. Náboženství a modernita v současné sociologii náboženství. In: *Sociální studia*, Brno: Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií, 2008, roč. 11, č. 3-4. ISSN 1214-813X.

VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jiří MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012. ISBN 978-80-262-0088-8.

VOLF, Miloslav. *Naše dělnické hnutí v minulosti*. V Praze: Práce, 1947.

VRBA, Rudolf. *Budoucnost národa: úvahy o klerikalismu a našem sociálním a národnostním programu*. V Praze: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1897.

VRBOVÁ, Pavla. Ke vzniku a charakteru tak zvaných dělnických besed v šedesátých letech 19. století v Praze. In: *Československý časopis historický*. Praha: Historický ústav ČSAV, roč. 5, č. 1, (1957), s. 108-136.

WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-240-3.

WILLIAMS, S. C. *Religious Belief and Popular Culture in Southwark, c.1880-1939*. New York, Oxford University Press, 1999. ISBN 978-0198207696.

X. sjezd českých historiků: Ostrava, 14.-16.9.2011. Svazek II. / Ostrava; Praha; Brno: Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě: Centrum pro hospodářské a sociální dějiny Filozofické fakulty Ostravské univerzity v Ostravě ve spolupráci se Sdružením historiků České republiky (Historický klub 1872) a s Historickým ústavem AV ČR Praha a Brno: Sdružení historiků České republiky (Historický klub 1872): Historický ústav AV ČR Praha a Brno (2013). ISBN 978-80-7464-348-4.

ZÁPOTOCKÝ, Ladislav. *K srdci lidu: Úvahy a vzpomínky*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1954.

ZELINKA, Timoteus Čestmír. *Pražská předměstí: Život za pražskou hradební zdí*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1955.

ZELINKA, Timoteus, Č. Smíchovské kartounky v XIX. století. In: *Hollar: čtvrtletní sborník grafické práce*. Praha: Sdružení českých umělců grafiků Hollar, roč. 1951, č. 23, s. 161-65.

1869 - Akcionářský pivovar na Smíchově - 1894. Na Smíchově [Praha]: Nákladem Akc. pivovaru, 1894.

Noviny a časopisy z 19. století, z nichž bylo citováno

Časopis katolického duchovenstva. Praha: Karel Vinařický, 1860-1949.

Časopis pro katolické duchovenstvo: vydávan přispjvánjm mnoha duchownj a učených mužů od Knížecj Arcibiskupské Pražské konsistoře. Praha: Knížecí arcibiskupská pražská konsistoř, 1828-1852.

Dělnické listy: časopis politický, poučný a zábavný pro dělnictvo českoslovanské. V Praze: Josef Barák, 1872-1876.

Dělnické listy: orgán sociálně-demokratický, hájící zájmy lidu pracujícího. V Praze: Augustin Horec, 1877-1881.

Národní listy. Praha: Julius Grégr, 1861-1941.

Obzor: list pro poučení a zábavu. Brno: Adolf Růžička, 1878-[1910].

Osvěta: listy pro rozhled v umění, vědě a politice. Vlček, Václav, ed. Praha: Václav Vlček, 1871-1921.

Online literatura a prameny:

Císařský patent ze dne 8. dubna 1861, č.41, ř.z. [online] dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/41-1861.htm> [cit. 13.7. 2020].

Excerpt from Wilhelm Emmanuel von Ketteler's "The Labor Question and Christianity" (1864), In: A Catholic View of the Economy, [online] dostupné z: http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/eng/6_EL_Catholic%20View_von%20Ketteler.pdf [cit. 25.5.2020].

FOUCAULT, Michel. Of other Spaces: Utopias and Heterotopias. [online] dostupné z: <http://web.mit.edu/allanmc/www/foucault1.pdf> [cit 18. 12. 2018].

HABERMAS, Jürgen. Notes on a post-secular society, [online] dostupné z: <http://www.signandsight.com/features/1714.html> [cit. 28. 6. 2020].

HANUŠ, Jiří. Devatenácté století jako století druhé konfesionalizace? In: *Teologický sborník*, 2001, roč. 4, č. 7, [online] dostupné z: <https://old.cdk.cz/ts/clanky/12/devatenacte-stoleti-jako-stoleti-druhe-konfesionalizace/> (nepaginováno) [cit. 2. 7. 2020].

KRUŠINA, Josef. *Zpráva o výstavbě kostela sv. Jana Nepomuckého v Košířích* (zprávu přepsal Milan Práger, avšak až její druhou verzi opatřenou poznámkami), nevydáno, s. 5. [online] dostupné z: <https://docplayer.cz/amp/1207458-Vystavba-kostela-svateho-jana-nepomuckeho-v-praze-kosirich-i-z-dejin-kosir.html> [cit. 2. 7. 2020].

LEV XIII. *Quamquam pluries*, [online] dostupné z: http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15081889_quamquam-pluries.html [cit. 9.9.2020].

LITERÁRNÍ ARCHIV PAMÁTNÍKU NÁRODNÍHO PÍSEMNICTVÍ. *Veselý Antonín Pravoslav*, [online] dostupné z: <http://www.badatelna.eu/fond/3175/uvod/> [cit. 5. 5. 2020].

LUŽNÝ, Dušan. *Teorie racionální volby a sekularita*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, Fakulta filozofická, Katedra sociologie, 2013, [online] dostupné z: <https://dspace5.zcu.cz/handle/11025/16846> [cit. 5. 5. 2020].

NEŠPOR, Zdeněk, R. *Kde a jak se vrací náboženství*, [online] dostupné z: <http://protestant.evangelnet.cz/kde-jak-se-vraci-nabozenstvi>, [cit 28.6. 2020].

PERTLÍK, Jiří. Parostrojní pivovar Košíře – Praha 5, 2009, [online] dostupné z: [http://www.pivovary.info/view.php?cislocclanku=2009060024Jiří Pertlík](http://www.pivovary.info/view.php?cislocclanku=2009060024Jiří%20Pertlík) [cit. 2. 5. 2020]

RŮŽIČKA, Michal, VAŠÁT, Petr. Základní koncepty Pierra Bourdieu: pole – kapitál – habitus. In: *AntropoWEBZIN*, 2011, roč. 7, č. 2, s. 129-133, [online] dostupné z: <http://www.antropoweb.cz/cs/zakladni-koncepty-pierra-bourdieu-pole-kapital-habitus> [cit. 24.11.2020].

Seznam zkratek

CDK	Centrum pro studium demokracie a kultury
ČČS	Církev československá
ČCE	Českobratrská církev evangelická
ČsČH	Československý časopis historický
Evang	Evangelické církve
RČS	Republika československá
ŘKC	Římskokatolická církev